

# عرفان مولوی

دکتر خلیفہ عبدالحکیم

ترجمہ احمد محمدی  
احمد میرعلایی

رضامانی





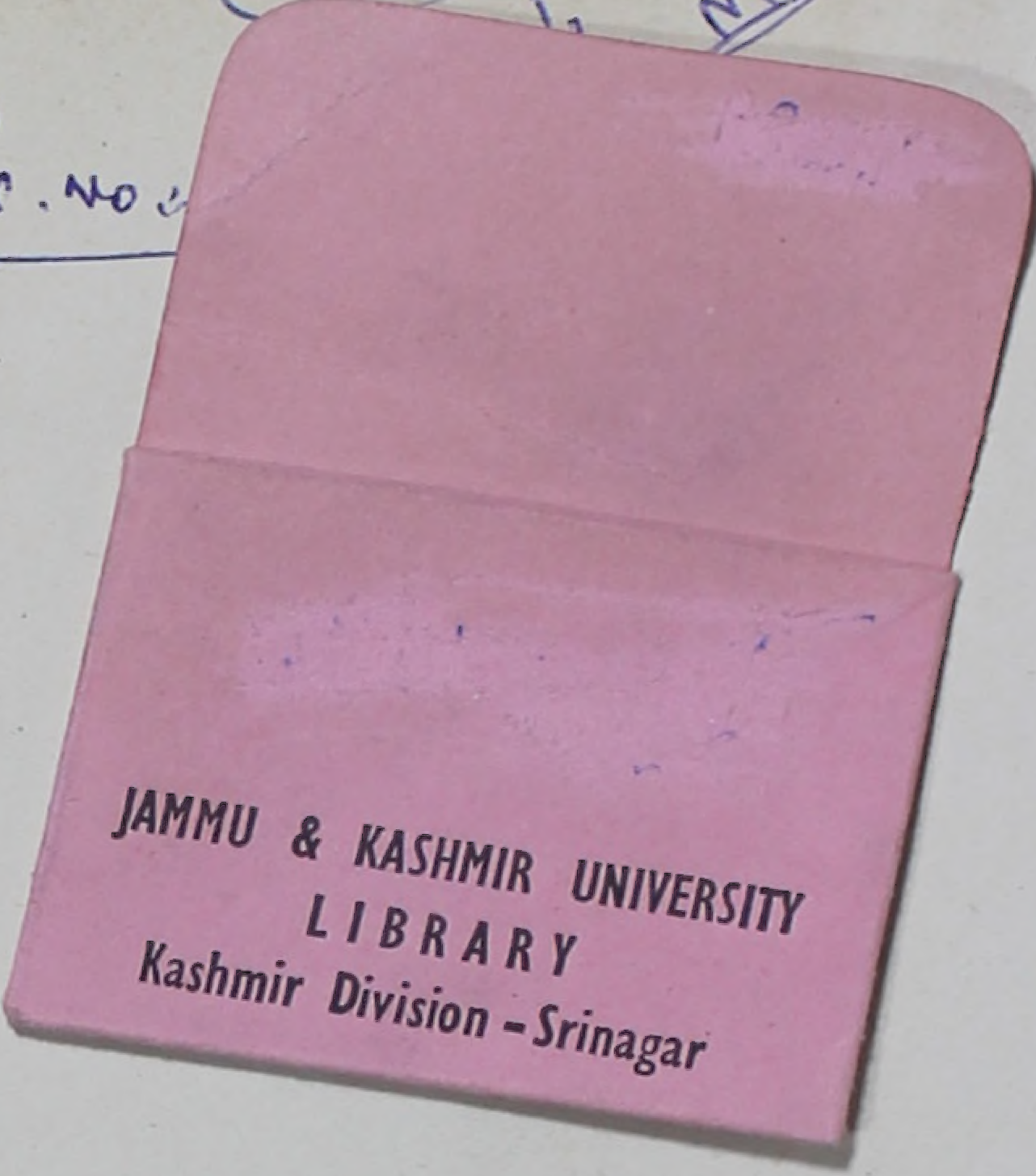


(281)

Mulla

24434

S. No.



JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY  
Kashmir Division - Srinagar



**JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY**  
**LIBRARY**  
Kashmir Division - Srinagar



# عرفان مولوی



[illegible]



# عرفان مولوی

نوشتہ

دکتر خلیفہ عبدالحکیم

ترجمہ

احمد محمدی و احمد میرعلایی



تهران، ۲۵۳۶



KASHMIR UNIVERSITY

Acc No 184486  
Dated 28.12.1957

57183  
S. J. 09



شرکت سهامی کتابهای جیبی  
عبدالحمید، خلیفه

عرفان مولوی

ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی

چاپ اول: ۲۵۳۲ - چاپ دوم: ۲۵۲۵

چاپ سوم: ۲۵۳۶

چاپ: چاپخانه سپهر - تهران

حق چاپ محفوظ است.



## فهرست مطالب

هفت	سرآغاز (به قلم استاد ذبیح الله صفا)
یازده	مقدمه مترجمان بر چاپ اول
نوزده	مقدمه مترجمان بر چاپ دوم

۳	۱. درآمد
۱۲	۲. گوهر جان
۲۶	۳. مسئله خلقت
۳۶	۴. تطور
۴۷	۵. عشق
۶۸	۶. اختیار
۱۰۴	۷. انسان کامل
۱۲۸	۸. بقای شخصیت
۱۴۱	۹. خدا
۱۶۰	۱۰. وحدت وجود صوفی

### مآخذ کتاب

۱۸۱	الف- مآخذ فارسی و عربی مؤلف
۱۸۳	ب- مآخذ مؤلف به زبانهای آلمانی و انگلیسی
۱۸۷	ج- مآخذ مترجمان
۱۸۹	فهرست نام کسان
۱۹۴	فهرست کتابها و رسالهها



[illegible]



به قلم استاد ذبیح الله صفا

## سر آغاز

در شرح احوال واقوال مشایخ تصوف به تازی و به پارسی بارها کتاب نوشته اند اما در حقیقت آنچه باید بنویسند نوشته نشده است زیرا معمولاً در این نوشته ها یا تنها به ذکر احوال و اعمال و گفتارهای آنان، بی آنکه با توضیح و تحقیقی همراه باشد، اکتفا کرده اند و به عبارت دیگر به ظواهر زندگیشان پرداخته اند، و یا اگر به شرح آثارشان نظر داشته اند، معمولاً به بیان آنچه از آنها درمی یافته اند و یا به ذکر آنچه خود می پنداشته اند، بیشتر توجه می کرده اند. در این تحقیقات هیچگاه به مطالعه ای برای دریافت نظرهای اساسی این بزرگان از راه تحقیق انتقادی توجهی مبذول نمی کردند و یا اگر بیانات ظاهراً متناقضی در حالات متفاوت آنها به چشم می رسید بدون ذکرعات مسکوت می ماند. چه بسا نکات عمیق فلسفی و اجتماعی که بر بیان و بیان این بزرگان جاری شد، و کسی در مقام تحقیق آنها بر نیامد و آنها همچنان مکتوم باقی مانده اند. این وضع، هنگامی که با متفکر بزرگی چون مولوی و با اثر عظیم و شگفت انگیزی چون مثنوی مواجه باشیم، بسیار پیچیده تر می شود، زیرا شناخت مردان دیرباب بسیار به دیری صورت می پذیرد و با بالهای شکسته مردم عادی رسیدن به اندیشه های دور پرواز شهبازان عالم تفکر واقعاً دشوار است.



شناختن این گونه اندیشه‌مندان بزرگ جز از راه تحلیل دقیق آثارشان امکان‌پذیر نیست و تحلیل آثار چنین مردانی هم جز با اطلاع وسیع از بسیاری مسائل فلسفی و عقلی و مقایسه آنها با یکدیگر و یافتن رابطه میان آنها و پی‌جویی جریان‌هایی که هر یک در ادوار مختلف تمدن بشری داشته‌اند، کار باطلی است.

اندیشه مولوی محصول چند صد سال کوشش‌های فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی و فلسفی و عرفانی است. در آثار او حاصل تفکرات و بحث‌ها و مشاجراتی را که صدها تن از بزرگان اسلامی پیش از او داشته‌اند می‌توان یافت، اما نه به صورت ساده ابتدایی خود بلکه به صورت معجونی که اجزاء آن بدقت از اینجا و آنجا گردآمده و تنقیح شده و آمیزش یافته و از خشونت‌های ظاهری آنها کاسته و بر لطافت باطنی آنها افزوده شده و سرانجام به صورت مخلوط واحدی درآمده و در راه درمان بیماران به کاررفته باشد.

اگر کسی بخواهد این معجون عجیب معنوی را خوب بشناسد باید اجزاء آن را قبلاً شناخته و نیروی آن یافته باشد که آن را با داروهای نظیر و شبیه آن مقایسه کند.

مثنوی مولوی چنین معجون روحانی مؤثر و شگفت‌آوری است که مولوی آن را برای درمان روح‌ها و نفس‌ها ترتیب داده و در ترکیب آن استفاده‌های اعجاب‌انگیز از همه اجزاء معنوی افکار اسلامی کرده است. او در کار خود هم عارف است و هم حکیم و هم فقیه و هم داستان‌پرداز. هم جدی و عبوس است و هم شوخ و خندان، هم صوفی خانقاه است و هم رفیق مشکوی و خرگاه. اما بالاتر از همه اینها متفکری است که در گره‌گشایی از اسرار خلقت تکاپو می‌کند و در این تکاپو هم به همه پیشروان خود نظر دارد و هم آنجا که نظرایشان را ناقص می‌بیند از اعتراض و اظهار خلاف باز نمی‌ایستد.

معرفت یافتن به افکار چنین مرد جامع‌الاطراف و کسی که از حاصل تمام تمدن و فرهنگ اسلامی برای ورود در یکی از مشکل‌ترین مباحث معنوی استفاده می‌کند، واقعاً کار دشواری است و یکی از عمل‌آنکه هنوز تحلیل واقعی



جامعی از اندیشه‌های این مرد عجیب انجام نیافته همین دشواری کار و طولانی بودن مدت آن است.

خوشبختانه کتابی که اینک تقدیم خوانندگان می‌گردد راهی در همین زمینه گشوده و باب جدیدی در تحقیقات مربوط به آثار عرفای ما باز کرده است و اگرچه مؤلف آن مدعی نیست که به افکار مولوی در همه ابواب توجه کرده باشد ولی به هر حال به بعضی از جنبه‌های آن پرداخته و نظر به اطلاعات وسیعی که از جریانهای فکری در تمدن اسلامی یا تمدنهای مقدم بر آن داشته، بخوبی توانسته است از عهده تحقیق در مسائلی که پیش گرفته برآید و به همین سبب «شورای عالی فرهنگ و هنر» ترجمه آن را به پارسی لازم دانسته است تا اینک که سخن از یادبود مولوی به مناسبت هفتصدمین سال وفات اوست نشر این کتاب به زبان پارسی راه گشای شیوه نوی در مطالعه آثار و افکار او و دیگر اندیشه‌مندان ما باشد. خوشبختانه مترجمان این اثر سودمند که ارزش معنوی آن را نیک دریافته‌اند تا آنجا که ممکن بود در ایفای وظایف دشوار خود کوشیده و همه جا بخوبی از عهده کار دشوار خود برآمده‌اند و این بنده که خود شاهد کوششهای پیگیرشان در این خدمت پرارج بوده موفقیت‌های آینده آنان را در این گونه خدمات از درگاه خدای دانای توانا آرزومی کند.



[illegible]



## مقدمه مترجمان بر چاپ اول

نام جلال الدین محمد مولوی در میان اندیشه‌مندان و پژوهندگان جهان، از دیرباز تا امروز، با عرفان اسلامی-ایرانی پیوندی آنچنان دارد که نام ارسطو با فلسفه مشایی و نام افلاطون با نظریه مثالی او، و بدین سبب در هر گوشه از جهان هر که به تحقیق درباره عرفان ایرانی پرداخته و یا می‌پردازد در آثار و افکار جلال الدین محمد خصوصاً هثنوی او تفحص می‌کند. این بدان سبب است که در حقیقت جلال الدین محمد نماینده واقعی فکر عرفانی و اندیشه‌اش نمونه بارز نظام فکری این مکتب است، زیرا مولوی وارث گنجینه دانشی است که در اثر کوشش مداوم و پیگیر همه عارفان و متکلمان و محدثان و شاعران صوفی از قرن سوم تا قرن هفتم هجری فراهم آمده و او با برخورداری از این میراث فرهنگی عظیم صاحب اندیشه‌ای آنچنان ژرف و اطلاعاتی آنچنان وسیع گشت که با وجود او جایی برای دیگران باقی نماند. هثنوی مولوی دایرةالمعارفی است مشحون از همه مسائلی که به نظریات عرفانی و عقاید دینی مربوط می‌شود و در حقیقت تفسیری است بزرگ از همه این عقاید. این کتاب، که خود مولوی گاه آن را صیقل ارواح می‌خواند و دوستدارانش بی آنکه مبالغه‌ای کرده باشند بر آن قرآن فارسی نام نهاده‌اند، مجموعه‌ای است از تفسیر آیات قرآنی و تعبیر احادیث و اخبار و حاوی معلومات عمیق درباره ادیان گوناگون بخصوص عقاید صوفیانه همراه با امثال و حکایات و قصه‌ها و داستانها، و در هر حال بحری است انباشته از گوهرهای گرانبهای علم و ادب و هنر آن قدر که در وصف ننگجد.

کلام نغز مولوی و اندیشه ژرف وی از دیرباز، هر گاه به نوعی،



مورد پژوهش و تحلیل عالمان شرق و غرب قرار گرفته است و به حقیقت آنان که خواسته اند از تصوف چیزی دریابند بیشتر ریزه خوار خوان گسترده وی گشته و هر کدام از راهی بس دور بدین شهر علم پای نهاده اند به امید آنکه ره آوردی باخود برند «هدیه اصحاب را» و الحق که هیچیک دست خالی بازنگشته اند.

از میان محققان غیر ایرانی یکی نیز دکتر خلیفه عبدالحکیم محقق فلسفی اهل هند است که مسحور کلام عمیق جلال الدین شده و تحلیلی دقیق از اندیشه عرفانی وی کرده است. تحلیلی که از هر جهت جامع است و حدود عقاید وی را درباره عرفان ایرانی که از چشمه فیاض اسلام سیراب شده تعیین می کند.

خود دکتر خلیفه عبدالحکیم در این باب معتقد است که فقط یکی از تجلیات اندیشه این متفکر بزرگ را مورد تحقیق قرار داده و آن نظریه مولوی است نسبت به خدا و انسان و ارتباطی که میان این دو بنا بر عقاید عرفانی وجود دارد.

کتاب حاضر ترجمه ای است از این کار ارزش دکتر خلیفه عبدالحکیم به نام ما بعد الطبیعه دومی *The Metaphysics of Rumi* و چنانکه ملاحظه می شود ما به مناسبت عقیده و مسلک مولوی بر آن نام عرفان مولوی نهاده ایم. این کتاب شامل ده فصل است که نخستین آن به عنوان درآمد کتاب آمده و نه فصل دیگر به بحث درباره مسائلی که اساس فکر مولوی است اختصاص یافته، و همه آنها با یکدیگر پیوندی محکم دارند و به زنجیری می مانند که حلقه نخستین آن را بحث درباره جان و نفس تشکیل می دهد و حلقه آخرین را سخن از وحدت وجود.

مؤلف در درآمدی که بر این کتاب نوشته از مولوی و معلومات او و دوره ای که در آن می زیسته و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته است سخن می گوید، و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در جهان اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی تعیین، و تحول فکر عرفانی



را در خلال این مدت روشن می کند، و آنگاه سخن را به بحث دربارهٔ هثنوی می کشاند و این اثر گرانبها را به منشور کثیرالوجوهی تشبیه می کند که منعکس کننده همهٔ افکار و عقاید فلسفی و دینی و عرفانی است که تا عصر مولوی مورد بحث بوده، از عقاید سامی گرفته تا نظریه های مختلف یونانی و ایرانی و هندی و اسلامی. سپس نحوهٔ پرداخت مولوی را به بیان عقاید و نظریات خویش روشن می کند و هثنوی را وسیله ای شاعرانه و ذوقی برای بیان افکار مولوی می شمارد که در آن افسانه ها و حکایات آلت توضیح اندیشه بیان ناپذیر او قرار گرفته اند.

فصل بعد که در حقیقت نقطهٔ شروع مباحث کتاب است به بحث دربارهٔ **گوهر جان** اختصاص یافته، مؤلف در این فصل تأکید می کند که نه تنها عقاید صوفیه مثل سایر فرق اسلامی مبتنی بر قرآن و حدیث است بلکه مولوی خود جز قرآن و حدیث مأخذ دیگری برای زمینهٔ فکریش به دست نمی دهد و آنگاه به توجیه عقیدهٔ مولوی دربارهٔ آفرینش می پردازد و ثابت می کند که مبنای این عقیده همان مسائلی است که در قرآن مطرح شده و به دنبال مطالب خویش به موضوع خلق و امر اشاره می کند و سپس به کثرت و وحدت می رسد و نظریهٔ مولوی را در این باره شرح می کند و عقیدهٔ او را در این باب با عقاید عرفا و فلاسفهٔ جهان اعم از قدما و متأخرین مقایسه می نماید و بالاخره از تمامی بحث خود چنین نتیجه می گیرد که به نظر مولوی «روح» جوهر، و «عالم ظاهر» اعراض آن است، و بریدن از جهان جسمانی و جنبهٔ عینی نفس تنها وسیلهٔ رسیدن به جان پاک است.

در فصل بعد مسئلهٔ **خلقت** را پیش می کشد و پس از بحث دربارهٔ عقاید سه گانهٔ خلق، حلول و صدور که دربارهٔ آفرینش آمده نظر مولوی را که مبتنی بر تعالیم اسلام است تحلیل می کند و توضیح می دهد که چگونه مولوی مثل سایر صوفیان و عرفای اسلامی با تأویل آیات قرآن دربارهٔ خلق آدم و اینکه خداوند از روح خویش در کالبد وی دمید و فرشتگان را فرمان داد تا او را سجده کنند، انسان را که در آخرین مرحلهٔ خلقت آفریده شده از سایر موجودات



ممتاز کرده و میان انسان و خدا از آن جهت که جوهر وجودی او روح الهی است رابطه‌ای نزدیک برقرار نموده است.

فصل دیگر را مؤلف این کتاب به بحث دربارهٔ تکامل اختصاص داده و در آن می‌کوشد تا نظریهٔ مولوی را در این باب ضمن مقایسه با نظریات فلاسفهٔ مسلمان و غیرمسلمان که معتقد به ارتقای حیاتی و تکامل بوده‌اند به نوعی اعتقاد به تنازع بقا تعبیر کند و او را در این عقیده پیشرو داروین بداند. دکتر خلیفه عبدالحکیم در این فصل پس از آوردن عقاید عده‌ای از فلاسفهٔ غرب و شرق به این نتیجه می‌رسد که نظریهٔ مولوی با نظریهٔ آنان به خصوص نظریهٔ داروین از چند جهت فرق می‌کرده است، زیرا اولاً مولوی اعتقاد داشته که حتی ماده هم خود شکلی از حیات است و همین امر ارتقای از حیات مادی به زندگی آلی نباتی را میسر می‌سازد. ثانیاً مولوی هم مثل برگسون و برخلاف دیگران برای رسیدن موجود از حیاتی پست‌تر به زندگی والاتر قایل به جذبهٔ حیاقی بوده است. ثالثاً مولوی ارتقای حیاتی را خیلی بالاتر از مرتبهٔ انسانی و تا آن مرحله که در وهم نمی‌گنجد می‌کشد و حال آنکه معتقدان به چنین تکاملی این ارتقاء را از مرتبهٔ انسانی بالاتر نمی‌برند.

بالاخره مؤلف کتاب نتیجهٔ بحث مولوی را در باب تکامل به عشق می‌کشد، یعنی آن نیرویی که محرك موجود است در ارتقای به زندگی والاتر، و از همین جافصل دیگری را بنیاد می‌نهد که به بحث دربارهٔ عشق اختصاص دارد.

در این بحث میان نظریهٔ مولوی و افلاطون مقایسه‌ای برقرار می‌سازد و وجوه اشتراك و اختلاف آنها را تعیین می‌کند و چون عشق موجب نوعی جبر است طبعاً با استفاده از این نکته فصلی دیگر دربارهٔ اختیار آغاز می‌کند و زمینهٔ پیدایش نظریهٔ جبر و اختیار و عقاید مختلف اصحاب آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و به خصوص در باب نظریهٔ غزالی به طور مفصل سخن می‌گوید و بالاخره چون به تفسیر عقیدهٔ مولوی می‌رسد از کلام او چنین نتیجه می‌گیرد که مولوی همانطور که برای موجود سیر تکاملی قایل شده برای جبر و



اختیار و تبدیل این دو به یکدیگر هم منیر خاصی قایل است، بدین معنی که جبر با حیات پستتر از مرتبه انسانی آغاز می گردد و با تکامل موجود پرورش می یابد تا به مرحله اختیار در مرتبه انسانی می رسد؛ اما چون انسان طبعاً جویای کمال است، عشق به کمال در او ظاهر می گردد. وقتی به این مرحله رسید اراده خویش را محو اراده معشوق می کند و به جبر می گراید. بنا بر این جبر بر دو نوع است جبر الزامی که موجود را ملزم به انتخاب طریق می کند و جبر اختیاری که عبارت است از تحدید نفس در راه عشق به کمال مطلوب. آنگاه از همین مقال سخن را به مسئله توکل می کشاند و باز با استناد به آیات قرآن و احادیث و نظریات صوفیه بحثی طولانی آغاز می کند و به زهد و ترك دنیا می رسد و نظر مولوی را در این باره با مهارتی خاص تحلیل می نماید.

فصل دیگر کتاب مربوط می شود به بحث درباره انسان کامل و خصوصیات آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی و ولی و بیان وجوه افتراق آنها.

در فصلی دیگر زیر عنوان بقای شخصیت از مسئله فنا و بقا بحث می شود. مؤلف بر اساس فکر مولوی نتیجه می گیرد که مرد کامل وجودی است فانی از خود و باقی به خدا و اینکه میان انسان و خدا پیوندی مستقیم است که به وحدت می انجامد و هیچ بیانی حتی بیان استعاری قادر به تبیین این پیوند نیست.

پس از این فصل سخن از خدا به میان می آید و بیان نظریه های مختلف فلسفی و دینی و عرفانی و تشریح تصویری که هر يك از این مکتبها از خدا دارند و فرق میان آنها.

آنگاه در آخرین فصل کتاب با توجه به تمامی مطالبی که آورده است بحث خود را به وحدت وجود صوفی می رساند و از وحدت وجود بنا به نظریه های گوناگون تعاریفی به دست می دهد و عقاید مکتبهای فلسفی را در این باب با عقاید عرفا می سنجد و ثابت می کند که میان وحدت وجود صوفی



با سایر عقاید وحدت وجودی فرق بسیار هست.

از احوال مؤلف کتاب اطلاع کافی در دست نداریم و مقدور هم نشده که چیزی در این باب به دست آوریم جز آنکه یکی از فضلاء هند که ظاهراً عهده دار انتشار چاپ سوم این کتاب بوده است به نام «بشیر احمد دار» مقدمه‌ای کوتاه بر این کتاب نوشته است و از سخنانش چنین برمی آید که دکتر خلیفه عبدالحکیم این کتاب را به عنوان رساله دکتري فلسفه خود نوشته و در سال ۱۹۲۵ در دانشگاه هایدلبرگ آلمان از آن دفاع نموده و به سال ۱۹۳۳ آن را چاپ و منتشر کرده است و باز آقای بشیر احمد دار اطلاع می دهد که چون کتاب مثنوی مورد استفاده دکتر خلیفه عبدالحکیم یکی از نسخ چاپ سنگی آن بوده و طبعاً نشانی کامل اشعار را دربر نداشته است و بعلاوه در ترتیب و شمارش آیات قرآن نیز اشتباهاتی رخ داده است، در چاپ مجدد کتاب که بر عهده وی گذارده شده بود تا آنجا که توانسته در رفع این اشتباهات کوشیده و مثنوی چاپ نیکلسون را برای نشانی آیات مورد استناد مؤلف، مآخذ قرار داده و با کمک یکی از همکارانش آشفته‌گیهای شماره آیات قرآن را نیز برطرف کرده است.

نسخه‌ای از این کتاب که برای ترجمه به دست ما افتاد یکی از نسخ چاپ چهارم آن بود که در سال ۱۹۶۵ میلادی در لاهور طبع شده است. بار اول که به مطالعه کتاب پرداختیم، بسادگی دریافتیم که بر رغم کوششهای ناشر، آیات واحادیث و ابیات و عقایدی که به عنوان مستند سخن مؤلف در کتاب آمده است هنوز دچار آشفته‌گی و خطاست و این همان سهوهای است که غالباً به بی احتیاطی چاپخانه نسبت داده می شود بخصوص که متن به زبانی غیر از زبان کارگران مطبعه باشد. بدین جهت خود را ناچار دیدیم که برای تصحیح اغلاط و رفع این اشتباهات به مآخذ آنها مراجعه کنیم و البته در این کار تنها به مآخذ مؤلف و نسخ خاصی که او در اختیار داشته است اکتفا نشد بلکه از طبعهای دیگر آن مآخذ و احیاناً کتابهای دیگری که در شرح بعضی از مسائل می توانست ما را یار باشد استفاده کردیم تا بدین



ترتیب ترجمه‌ای منقح و عاری از نقص در اختیار خوانندگان بگذاریم. در این گونه موارد، به حکم رعایت امانت در ترجمه، هر جا که مطلبی زاید بر مطالب متن کتاب آوردیم در ذیل آن به ذکر لفظ «مترجمان» پرداختیم. برای مقابله ابیاتی از مثنوی که در این کتاب آمده است از نسخه نیکلسون استفاده کردیم مگر در مواردی که بیت مورد نظر در آن نسخه پیدا نمی‌شد، چنین موردی را هم بیشتر با مثنوی چاپ کلاله خاور مقابله نمودیم.

ابیات شاعران دیگر را نیز تا آنجا که مقدور بوده است با مآخذی که صحیحتر به نظر می‌رسید مقابله نمودیم و آیات قرآن کریم را با نسخه‌ای از قرآن که به وسیله فلوگل چاپ شده است مقایسه کردیم و در مورد احادیث نیز سعی کرده‌ایم که با مآخذ صحیح آنها مقابله شود.

مؤلف کتاب طبعاً قسمت زیادی از مقالات صوفیان و یا مطالب علمای اسلام را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و در متن کتاب خویش آورده است. در این ترجمه بهتر آن دیدیم که به جای ترجمه این موارد از انگلیسی به فارسی، عین متن مقالات و یا مطالب را، اعم از عربی یا فارسی، از میان آثارشان بیاییم و در متن فارسی کتاب قرار دهیم تا از حذف یا تغییر و تحریفی که معمولاً پس از دوبار ترجمه حاصل می‌شود و به مفهوم کلام لطمه می‌زند پرهیز کرده باشیم.

در خاتمه این مقال برخود واجب می‌دانیم که از راهنمایی‌های بیدریغ استاد عزیز و بزرگوارمان جناب آقای دکتر ذبیح‌الله صفا صمیمانه سپاسگزار باشیم. توفیق ایشان و دیگر پاسداران فرهنگ ایرانی را از درگاه ایزد منان آرزو می‌کنیم.

احمد محمدی، احمد میرعلائی

تهران، بهمن ۱۳۵۲



[illegible]



## مقدمه مترجمان بر چاپ دوم

کتاب عرفان مولوی که چاپ اول آن در اسفند ماه سال ۲۵۳۲ توسط شورای عالی فرهنگ و هنر منتشر شده بود اینک چاپ دوم آن با تجدیدنظر و به همت شرکت سهامی کتابهای جیبی انتشار می یابد. امید است که مقبول نظر محققان و دانش پژوهان قرار گیرد.

مترجمان این کتاب برخود واجب می بینند که از همکاری صمیمانه آقای احمد سمیعی که در تجدیدنظر بر این کتاب آنان را یآوری کرده است تشکر کنند. و نیز از شرکت سهامی کتابهای جیبی که برای چاپ مجدد کتاب کوششی نموده سپاسگزار باشند.

تهران - دیماه ۲۵۳۵



[illegible]



## ۱. درآمد

جلال‌الدین محمد مولوی (۶۷۲-۶۰۴/۱۲۷۳-۱۲۰۷) به دوره‌ای تعلق دارد که دین و فلسفه اسلامی تقریباً در همه جهات به کمال رسیده و مسائل ناشی از آنها مطرح شده و متکلمین و فلاسفه و عرفای اسلامی، پیش از وی به این مسائل جوابهای گوناگونی داده بودند. اندکی پیش از مولوی کار شرح و بسط فلسفه یونانی در اسلام به همت ابن رشد (۵۹۶-۵۲۰/۱۱۹۸-۱۱۲۶) به بالاترین حد خود و کلام اسلامی به دست غزالی (مرگ: ۵۰۵/۱۱۱۱) به کمال انتظام رسیده بود. اندیشه و حیات عرفانی نیز از روزگار ابوهاشم سوری<sup>۱</sup> (مرگ: ۷۶۷/۱۵۰)، یعنی نخستین زاهدی که در عالم اسلام به نام صوفی خوانده شد، تا دوران شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی، که معاصر مولوی بود، و همچنین در زمینه شعر عرفانی تا سنایی (مرگ: ۵۲۵/۱۱۳۰) و فریدالدین عطار راه درازی را پیموده و طریق کمال سپرده بود. بدین سان، مولوی، که در پی این سیر تکاملی

---

۱) عبدالرحمن جامی، «نفحات الانس»، چاپ ناوالکیشور، اکنه‌وص ۳۱: ابوهاشم الصوفی قدس‌الله سره شیخ بوده به شام و در اصل کوفی است و با سفیان ثوری معاصر بوده، سفیان ثوری گوید: «لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقائق الریاء».... اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود.



اندیشه فلسفی و تجربه دینی ظهور می کند، یگانه وارث چنین گنجینه فکری و روحانی بیکرانی می شود. با توجه به اینکه اسلام به این معنی که درباره خدا و انسان نظری بیسابقه آورده باشد دارای اصالت مطلق نبود، و بنا به تصدیق خود ادامه و احیای کیش ابراهیم و موسی و عیسی شمرد، می شده<sup>۱</sup> و با توجه به تأثیر نظری فلسفه یونان و حیات دین مسیحی از یک سو و تأثیرات ایران و هند از سوی دیگر تا حدی به تنوع و غنای اندیشه و تجربه مولوی می توان پی برد. مثنوی مولوی منشور بلورین کثیرالوجوهی است که در آن بازتاب پرتوهای شکسته یکتاپرستی سامی، خردگرایی یونانی با عناصر فیثاغوری، نظریه های ایلایی وجود و صیروت، نظریه مثل افلاطونی، نظریه علی و سیر کمالی ارسطو، احد افلوطین و جذبه ای که انگیزه اتحاد با احد است، مسائل مورد اختلاف متکلمین، آراء ابن سینا و فارابی در باره چگونگی و ماهیت علم، نظریه علم نبوی غزالی و آیین یک بنی ابن العربی را می توان دید. مثنوی مولوی با چنین گنجینه فکری، نه دستگاهی فلسفی، نه دستگاهی کلامی، نه دستگاهی عرفانی، و نه نیزالتقاط محض است. اگر او را صوفی بخوانیم تصویری مشخص از او به دست نداده ایم، زیرا تصوف نه دین جداگانه ای است و نه نظام فکری خاصی. هر یک از صوفیان بزرگ، جهان بینی خاصی داشته اند، و نیکلسون که بزرگترین محقق اروپایی در این زمینه است بر این حقیقت

(۱) در «قرآن» کریم آیات فراوانی یافته می شود که به نحوی رسالت پیمبران پیش از محمد (ص) را تأیید کرده است. برای نمونه می توان به آیه ۷ از سوره یس و یکم و آیه ۷۹ از سوره هفدهم و آیه ۴۷ از سوره یس و سوم و آیه ۲۵ از سوره پنجاه و هفتم مراجعه کرد. - مترجمان.



صحنه گذاشته است. تحقیق درباره مولوی نه تنها از این جهت جالب است که او بزرگترین شاعر عرفانی اسلام است، بلکه هم از این جهت که هیچ مسئله‌ای از مسائل حیات فلسفی و دینی نیست که وی بدان نپرداخته باشد. مولوی در طرح این مسائل مبتکر نیست، وی در پرتو تجربه شخصی درباره هر آنچه پیش از او آمده از نو می‌اندیشد. بدین سان تحقیق درباره مولوی، تحقیق درباره بهترین دستاوردهای حیات فلسفی و دینی در اسلام است.

مشکل بزرگ در تحقیق پیرامون مولوی از شیوه بیان او ناشی می‌شود. در مثنوی رشته‌های انگیزه‌های گوناگون درهم پیچیده چنان کلاف درهمی پدید می‌آورند که برای پیدا کردن سر رشته به شکیبایی بسیار نیاز است. او بی‌هیچ نظمی مهره‌های معانی و عواطف خود را به رشته قصه‌ای عادی می‌کشد و پس از چند مصراع پندآمیز ناگهان به وجد درمی‌آید، باز به قصه برمی‌گردد و گاهی به سابقه يك کلمه در آخرین مصراع ناگهان در مسئله مابعد طبیعی فرومی‌جهد. این است شیوه کار مولوی در مثنوی. بنابراین نخستین تلاش هر کس که بخواهد در جهان اندیشه مولوی مذاقه کند تا سخنش را دریابد و محك زند این است که همه درهای پراکنده فکر او را گرد آورد و آنها را به رشته‌هایی از مسائل گوناگون کشد. ظاهراً در برخی از شرح‌های متعدد مثنوی در این جهت کوشش‌هایی شده است، لیکن متأسفانه این گونه شرح‌ها در دسترس من نبوده است.<sup>۱</sup>

---

(۱) علاوه بر این در دریافت آراء مولوی نمی‌توان مشکل دیگری را نادیده گرفت. مثلاً اشخاص قصه‌های مولوی گاه باهم مناظره دارند. آیا مجازیم که یکی از آنان را سخنگوی سراینده داستان بدانیم. اگر قصه‌سرا بیطرف ←



پرداختن به تمام مسائلی که به مولوی مربوط می‌شود، مستلزم نوشتن کتابی بزرگ با مجلدات متعدد است، و به حقیقت این کار معادل است با نوشتن تاریخ جامع و کامل فلسفه و کلام و عرفان اسلامی. از این‌رو در تحقیق حاضر ما به مهمترین مسئله جهان اندیشه مولانا، یعنی مسئله شخصیت الهی و انسانی می‌پردازیم. اما این مسئله خود به مسائل فلسفی بنیادی متعددی، مانند حقیقت روح، اختیار، بقا و رابطه انسان با خدا منشعب می‌شود. ضمن اشاره تاریخی به منشأ هر یک از این مسائل و گسترش آن تا دوره مولوی خواهیم کوشید تا استنباطهای اصلی مولوی را درباره این مسائل زیر همین عنوانها خلاصه کنیم.

اختلاف میان افراد و فرق صوفیه از همان آغاز مشهود بود. از میان نویسندگان متقدم ایران، هجویری می‌کوشد تا فرقه‌های صوفیه را بر پایه عقایدشان دسته‌بندی کند. وی می‌گوید:

... ایشان دوازده گروهند، دو از ایشان مردودند و ده مقبول. و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی مستوده است اندر مجاهدات، و ادبی لطیف اندر مشاهدات. و هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق اند. و ابویزید (رض) گفت: «اختلف العلماء رحمةً الا فی تجرید التوحید» و موافق این، خبری مشهور است.<sup>۱</sup> و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است

می‌بود رفع این مشکل میسر نمی‌شد، اما سراینده متمایل به جهتی می‌شود و چنان بر سر شوق می‌آید که شخصیت داستانی را کنار می‌زند تا از نظر خود دفاع کند. مسلماً این روش از نظر هنری عیبی بزرگ است اما در فهم مقصود هنرمند کارما را آسان می‌کند.

(۱) اشاره است به خبر معروف اختلاف امتی رحمة.



از روی حقیقت، و مقسوم از روی مجاز و رسوم. پس من برسبیل  
اختصار و ایجاز سخن اندرمیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل  
مذهب هر يك را بساطی بگسترانم، تا طالب را علم آن حاصل  
شود...<sup>۱</sup>

آنچه نقل شد مقدمه فصلی است در باره فرق صوفیه. هجویری  
برای این تقسیم بندی هیچ مبنای منطقی اختیار نکرده است و ازین رو  
گاه مشخصه ای بسیار بی اهمیت را معیار طبقه بندی قرار می دهد، مثلاً  
اختلاف در باب حالتی روحی یا مجادله ای لفظی در باره اصطلاحات را  
وجه ممیزه فرقه ای می شمارد. چنانکه پیروان ابو عبدالله حارث بن اسد  
المحاسبی از آنجا که معتقدند رضا از جمله مقامات نیست بلکه در شمار احوال  
است از سایر فرق جدا می شوند. به رغم این عیوب، کشف المحجوب  
هجویری و رساله قشیریه را می توان در شمار نخستین کوششهای علمی در  
راه منتظم ساختن دستگاه تصوف شمرد.

تذکرة الاولیاء عطار هر چند اطلاعات باارزشی در اختیار می گذارد،  
هیچ ادعای صحت یادقت ندارد.<sup>۲</sup> در این کتاب نویسنده به کرامات، عشق  
و علاقه فراوان نشان داده است.

مسلمانان که تصوف را به منزله معنای عمیقتر اسلام پذیرفته بودند  
از مطالعه انتقادی آن دست کشیدند. شخصیت های گوناگونی چون اویس  
قرنی، امام شافعی، حلاج، عمر خیام، حافظ - که به عنوان نمونه از دوره های  
مختلف تاریخ اسلامی نامشان را یاد کرده ایم - و افراد گوناگونی از میان  
زاهدان، فقها، وحدت وجودیان، شکاکان و ابیقوریان مهر تصوف

(۱) هجویری: «کشف المحجوب»، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۱۸.

(۲) عطار: «تذکرة الاولیاء»، تصحیح رینولد نیکلسون.



خورده‌اند. مطالعه انتقادی فقط در سالهای اخیر و آن هم در غرب آغاز گشت. اولین اثر کوتاه لیکن پرمغز که در این باب منتشر شد کتابی است که آدلبرت مرکس Adelbert Merx نوشته و در آن سیر تاریخی تصوف را بررسی کرده است.<sup>۱</sup> رینولد نیکلسون استاد دانشگاه کمبریج دانشمندی است که با تحقیق صبورانه و کامل و پرعلاقه خویش تمامی موضوع را بسی روشن کرده است. هیچ محققى خواه غربی باشد خواه شرقی، در این زمینه نمی‌تواند از حاصل کوششهای او بی‌نیاز بماند. نیکلسون در کتاب تحقیق در عرفان اسلامی طرحهای استادانهای از چهره ابوسعید ابی‌الخیر، جیلی<sup>۲</sup>، ابن‌الفارض و تذکارهایی درباره فصوص‌الحکم ابن‌العربی و تصویری اعجاب‌انگیز از انسان کامل صوفیان به دست داده است. اما برای آنکه بدانیم تا چه حد تحقیقات در این زمینه ناقص است باید به این مطلب اشاره کرد که از میان ارکان ثلاثه عرفان، یعنی غزالی و مولوی و ابن‌العربی، فقط به جهان‌اندیشه غزالی توجه کافی شده‌است، و این شاید از آن جهت باشد که از این سه تن، نوشته‌های غزالی روشنتر و منظمتر و سبک نگارش او به‌شیوه منطقی و انتقادی امروز نزدیکتر است. گرایش ابن‌العربی<sup>۳</sup> به امور فوق طبیعی و زبان

1) Von Adelbert Merx: *Idee und Grundlini eneiner allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg 1893).

(۲) شیخ محیی‌الدین عبدالقادر جیلی (گیلی). - مترجمان.

(۳) پروفسور نیکلسون با ترجمه «ترجمان‌الاشواق» ابن‌العربی، همراه تفسیر خود مصنف راه را برای فهم مقاصد ابن‌العربی هموار ساخته است:

(*Oriental Translation Fund. N. S. vol xx London 1911*)

و نیز یادداشتهای او بر «فصوص‌الحکم» از این لحاظ بسیار پر ارزش است.

(R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*)



پیچیده‌اش فهم و ارزیابی عالم فکری او را بغایت دشوار می‌کند. مسلمانان تنها به او به چشم پدیده‌ای شگفت‌انگیز نگریسته‌اند و هیچگاه به روشنی دانسته نشده است که آیین يك بنی انعطاف‌ناپذیر او با یکتا-پزستی اسلام که وی خود ایمان راستین خویش را بدان اظهار می‌کند، چه رابطه‌ای دارد.

در مورد مولوی باید گفت که تنها شیوه بیان اوست که مانع فهم کامل آثار وی شده است. غزلیات مولانا هر چند جای جای ابیاتی روشنگر و پرمعنی دربر دارد، رویهم‌رفته محصول وجد و شور غنایی است. تا آنجا که شعر غنایی محمل بهتری برای احساس عرفانی است تا کلام منشور یا فلسفه منظوم، دیوان شمس<sup>۱</sup> شاید آیینۀ روشن‌نمایی برای فکر مولوی باشد. اما اگر بخواهیم برداشت او را از مسائل مهم زندگی و دین مطالعه کنیم، غزلهایش ما را به جایی نمی‌رساند. به این مقصود باید به مثنوی او روی آورد. مولوی در تدوین این اثر عظیم قصد تعلیم و اندرزگویی داشته و می‌خواسته است با نشان دادن طریق

(۱) یادداشتهای نیکلسون درباره برخی از غزلیات شمس که خود او به زبان انگلیسی ترجمه کرده مشبع و مفصل است. نیکلسون در پایان کتاب از روی آزمایش کوشیده است تا برخی از ابیات مولوی را تحت عنوانی فلسفی قرار دهد. محقق بزرگ هندی، شبلی نعمانی، نیز کوشش کرده است تا محتوای فلسفی «مثنوی» را به صورت مسائل فلسفه دین طبقه‌بندی کند.

Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i-Shams-i Tabriz*  
(Cambridge 1898)

Shibli Nu'Mani: *Swānih Maul'vi Rami* (Electric Press, Amristar)



معرفت نفس راههای وصول به خداوند (طرق الی الله) را به انسان بیاموزد و حقانیت آن را بنمایاند. اما به هر خواننده‌ای این احساس دست می‌دهد که وی معلمی سخت ملال آوراست. در اثر او دانه‌های حقیقت زیر انبوهی کاه مدفون است. لیکن این معنی که ژرف‌اندیشترین کسان به این امید که سرانجام حقیقتی بزرگ از زبان او بشنوند این ملال را به جان خریده‌اند، دلیل بر آن است که فلز ممزوج سخن او حاوی زر ناب است. نیکلسون در کتاب تصود شخصیت در تصوف،<sup>۱</sup> غزالی و رومی را با یکدیگر مقایسه کرده و به نحو تحسین‌انگیزی وجوه تشابه و تفاوت این دو را برشمرده است. او می‌گوید:

جلال‌الدین رومی بر این عقیده است که عقل در تقابل با عشق، از آن ابلیس است.<sup>۲</sup> او علم قال را تحقیر می‌کند، و شاید اگر مولوی و غزالی در یک زمان می‌زیستند، مولوی شیوه فلسفی و علمی غزالی را به عنوان چیزی بیگانه با روح حقیقی تصوف محکوم می‌کرد، و غزالی نیز به نوبه خود گریزهای وجدآمیز جلال‌الدین رومی را از عالم تکلیف و شرع مردود می‌شمرد. تعلیم احیاء العلوم و مثنوی تا حدودی یکسان است، لیکن معلمان با یکدیگر زیاد فرق دارند. سخن غزالی منتظم و

1) R. A. Nicholson: *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge University Press 1923) Lecture 3.

(۲) اشاره است به این بیت از مثنوی:

داند او کو نیک بخت و محرمست      زیر کی ز ابلیس و عشق از آدمست

(مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۲)

اقبال لاهوری در کتاب «پیام شرق» بر مبنای این بیت، مکالمه جالبی میان گوته و مولوی در بهشت ترتیب داده است، بنا به قول شاعر، «فاوست» و «مثنوی» دو نمونه از مضمونی واحدند.



دقیق و روشن است، اما سخن مولانا، کنایه آمیز، آشفته، ملال آور و غالباً پیچیده است. با اینهمه غزالی به هیچ وجه نمی تواند در شوق و حرارت احساس، در اصالت و عمق اندیشه، یا در قدرت و آزادی بیان با او رقابت کند.

نیکلسون هنگام بررسی آراء این دو درباره خدا می گوید که نه غزالی متکلم و نه مولوی شاعر هیچیک پانتیست (وحدت وجودی) نیستند. از غزالی علم و آیین فکری و از جلال الدین احساس و ایمان و تجربه دینی، مارا حاصل می شود. بر این معنی واقفم که چنین قضاوتی درباره مولانا، برای کسانی محل تأمل است که برخی از قسمتهای دیوان شمس را خوانده اند که در آنها مولوی یگانگی خویش را با خداوند به گونه ای بیان می کند که در نظر اول پانتیستی می نماید. خود من هم هنگامی که کمتر از امروز با تاریخ تصوف آشنا بودم از اشعار مولانا برداشتی پانتیستی داشتم. چنانکه در مورد ابن الفارض دیدیم، عارفی که به مقام جمع رسیده باشد می تواند با حقیقت شامل خداوند متحد گردد. مثلاً جلال الدین رومی در یکی از غزلهایش می گوید:

I am the theft of the rogues  
I am the pain of the sick.  
I am both cloud and rain,  
I have rained in the meadows.<sup>۱</sup>

باری اعتقاد به چنین وجود جهانی مستلزم اعتقاد پانتیستی یعنی اعتقادی نیست که همه چیز را خدا و خدا را همه چیز می انگارد. نو-

(۱) در «دیوان شمس» نتوانستیم اییاتی که کاملاً با این ترجمه انگلیسی مطابقت کند پیدا کنیم لیکن مضمون آن را به این صورت می توان تعبیر کرد:  
من رهن عیاران درد همه بیماران      هم ابرم و هم باران ریزم به چمنزاران  
مترجمان



افلاطونیان با عقیده صدور خود در واقع معتقد به خدا بودند، هرچند احد افلوطین خدای متشخص نیست. برخی از انواع عرفان که بیشتر صبغه فلسفی دارند تا دینی، به چنین وضعی رسیده‌اند. اما بر عرفان حلاج، غزالی، ابن الفارض، و جلال الدین رومی مانند عرفان همه صوفیان اولیه جنبه دینی فائق است. برای مثال به این تعاریف تصوف توجه کنیم:

«نفرت از دنیا و عشق به خدا»، «فناي در خود و بقای در خدا»، «تخلق به اخلاق الله». موضوع چنین احساسی فاقد صفات شخصی نیست بلکه شخصیتی است چنان گسترده که هر موجود و هر فعل، هر ماده و هر قوه‌ای را شامل می‌شود. این شخصیت هم حاضر در موجودات است و هم فراتر از آنها و هرچه کاملتر در انسان تجلی می‌کند، انسانی که جنبه وجودیش به آن است که در سرشت واقعی خویش تصویری از خدا ببیند.

مولوی بیشتر با مسائلی از قبیل حیات دینی روح و اشتیاق روح به اتحاد با حق و سیر فی الله در حال خلسه درگیر است.

من این مطالب بسیار آموزنده را به تفصیل در اینجا نقل کردم، زیرا رساله من چیزی نیست جز کوششی برای اثبات حقیقت این گفته‌ها. من در مسئله شخصیت الهی و انسانی در تصوف به ویژه با اشاره به عقاید مولوی، شاعر و عارف گفتگو کرده‌ام که به رغم همه پریشانگوییها و وجد و حالها، ژرف‌بینتر از غزالی متکلم است. گذشته از این، مقصود من این بوده است که رابطه هر مسئله‌ای را با تعالیم قرآن روشنتر از آنچه تاکنون بیان کرده‌اند، آشکار کنم. فرض بر این است که پایه عقاید تمام فرق اسلامی قرآن است، از این رو در حیات دینی اسلام هیچ مسئله‌ای به کفایت مفهوم نمی‌شود مگر آنکه از پایه و اساس مطالعه گردد.

مثنوی مولوی چکیده بی‌انتظامی است از تمام اندیشه‌های فلسفی



و کلامی جهان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری. در نظر اول چنین می نماید که گفته های مولوی تماماً التقاطی است. او هر چه را در هر دستگاه فکری درست می یابد برمی چیند و به رشته باریک قصه های خود می کشد. با اینهمه آشنایی نزدیک با مولوی نگرش خود او را در باره زندگی کاملاً مشخص می سازد و نشان می دهد که در جنون او آراستگی و نظمی هست که از بعضی جهات منسجمتر و آراسته تر از بسیاری دستگاههای مابعد طبیعی مدرسی و عقلانی است. با این حال با اشاره به برخی از مسائل اصلی فلسفه دین سعی خواهم کرد که به رغم سبک این شاعر پر عمق که سخت بی انتظام است مفاهیم اصیل سخن او را بر نمایم.



## ۲. گوهر جان

### نفس متعالی

نیکلسون به حق گفته که عقاید همه فرق اسلامی بر قرآن مبتنی است و تصوف هم در شکل‌های گوناگونش ازین قاعده مستثنی نیست. اگر از اشعاری که مضامین عرفانی بوضوح در آنها دیده می‌شود بگذریم به اشعار دیگری برمی‌خوریم که در شرح و تفسیر، معنای عمیق مابعد-طبیعی و روحانی برای آنها قائل شده‌اند. اندیشه مولوی چنانکه پیشتر گفتیم، سرچشمه‌های بسیار دارد، لیکن او خود در مثنوی، منبعی جز قرآن و حدیث نمی‌پذیرد. حتی هنگامی که ساختمان اندیشه‌اش آشکارا با این دویبگانه باشد، او هیچیک از اندیشه‌های خویش را مستقیماً به هیچ کدام از متفکران یونانی یا فیلسوفان اسلامی پیش از خود نسبت نمی‌دهد. از ارسطو به هیچ روی نام نمی‌برد و نام افلاطون را تنها یک بار در کنار نام جالینوس می‌آورد، اما این ذکر نام ارتباطی با عقیده فلسفی افلاطون ندارد بلکه افلاطون و جالینوس کنایه است از عشق درمان بخش.<sup>۱</sup>

---

(۱) ای دوی نخوت و ناموس ما      ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۲۴)



در جاهای دیگر وقتی مولوی واقف است که مفهومی را از فیلسوفی گرفته عموماً با عبارت «حکیمان گفته‌اند» بدانان اشاره می‌کند. لیکن ناگزیر خواهیم بود که اشارات قرآنی و حدیثی او را هنگام بحث از مسائل یادآور شویم و درمآخذ ذکر نشده مفاهیم او را پیدا کنیم.

در باره عمل آفرینندگی خدا به دو کلمه بر می‌خوریم: خلق و امر. این دو کلمه را به ترتیب با اندکی مسامحه برای منطبق کردن آنها بر اصطلاحات فلسفی می‌توان به طبیعت و اراده تعبیر کرد که اشاره به عالم طبیعت و عالم روح است. ظاهراً از پیغامبر اسلام نیز در مورد حقیقت روح سؤال شده بوده است که به او امر می‌شود که در جواب بگوید: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ*

يك بار دیگر هم در «مثنوی» فلسفه یونان را در مقابل فلسفه ایمان قرار داده است:

تابه کی از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان

(۱) قرآن، ۵۲/۷. جسورانه‌ترین کوششی که برای تأویل عرفانی قرآن شده از ابن العربی است، رجوع کنید به:

Ignaz Goldziher: *Richtungen, der Koran auslegung* (Leiden, 1920)

مولوی نیز این معنی را به شعر درآورده است:

پس له الخلق وله الامرش بدان خلق صورت، امر جان را کب بر آن

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ششم، بیت ۷۸)

در مورد اینهمانی روح، امر، مطاع، و نور محمدی رجوع کنید به مقدمه W. H. T. Gardner بر ترجمه انگلیسی «مشکوة الانوار» غزالی (London, R. A. Society, 1924)، در آنجا که به نقل از نیکلسون و ماسینیون می‌گوید که حلاج برای نخستین بار اینهمانی امر و روح را تعلیم داد. و نیز مراجعه کنید به «اصطلاحات الصوفیه» تألیف عبدالرزاق کاشانی، تصحیح A. Sprenger، (کلکته ۱۸۴۵).



قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.

این آیه کلیدی برای حل معمای روح شمرده شده که می‌رساند روح از عالم امر نشأت گرفته است. عالم امر نیز به عالم اراده یا عالم روح در مقابل عالم طبیعت تعبیر گردیده است. چنین به نظر می‌رسد که این تعبیر را صحیح دانسته‌اند زیرا تقریباً همه فلاسفه و عرفای اسلامی آن را مسلم گرفته‌اند و از آن نتایجی در باره ماهیت مابعد طبیعی روح و حتی حقیقت خدا متفرع شده است. مولوی نیز به کرات به آن اشاره می‌کند:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت تر باشد آمر لاجرم<sup>۱</sup>  
(مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۳)

در جای دیگر به کلمه کُن<sup>۲</sup> یعنی کلمه امری که هرگاه خدا اراده کند چیزی را از عدم به وجود آورد از او صادر می‌شود، اشاره می‌کند و می‌گوید که ماهیت امر فی‌نفسه واحد و لایتجزی است، ولی چون در عالم طبیعت صورت می‌پذیرد، در زمان و مکان سریان می‌یابد؛ و از آنجا نتیجه می‌گیرد که ماهیت روح یگانه و ناپیدا است. چند قرن پیش از مولوی حتی فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ هـ ق)، آن منطقی سخت‌گیر، بنیان

(۱) همین مضمون در بیت ذیل به نحوی دیگر بیان شده است:

عالم خلقت با سوی و جهات بی جهت دان عالم امر و صفات

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۲)

(۲) علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد  
زان سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران  
امر «کن» يك فعل بود و نون و كاف در سخن افتاد و معنی بود صاف  
(همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۱۰۰-۳۰۹۸)



تصور خویش را از روح بر همان خلق و امری که قرآن از آن سخن می‌گوید و در نظر وی عبارت است از عالم خلق و عالم امر گذاشته بود.<sup>۱</sup> بنابراین می‌توان گفت که فلاسفه اسلامی همچون عرفای اسلامی باتکیه بر قرآن روح را از عالم طبیعت فراتر بردند و از همه قید و بندها رهانیدند، با این تفاوت که فلاسفه، از فارابی گرفته تا ابن رشد، روح را با کلمه یا عقل کل اینهمانی دادند و عارفان که به مبانی و مقدمات عرفانی وفادار بودند آن را از عقل کل هم فراتر بردند.

کثرت در حقیقت وجود ندارد. حقیقی یکی است، پس ارواح بشری حتی در عین کثرت واحدند. کثرت محصول مقوله زمان و مکان است که تنها در مورد طبیعت (عالم خلق) مصداق پیدا می‌کند و نه در مورد روح که از عالم امر و فوق حس است. مولوی مفهوم وحدت روح را نیز با آیات قرآنی پیوند داد که در آنها گفته شده است که بشر از نفس واحدی خلق شده است.<sup>۲</sup> مولوی بر این وحدت یعنی وحدت جوهر و اصل ارواح تکیه می‌کند بی‌آنکه از این معنی باک داشته باشد که آنچه از لحاظ منطقی بر این مقدمات مترتب است به نوعی يك بنی یا مطلق گرایی از سنخ ودائتای هندی خواهد انجامید نه به آنچه پانتئیسم بر آن اطلاق می‌شود. با این همه او مایل نیست که از سخنش چنین نتایجی گرفته شود و هرگاه که این تناقضات منطقی او را محاصره

1) I. Goldziher: *Allgemeine Geschichte der Philosophie Die 'kultur der Genenwant'* (Berlin, 1923) Unter Islamische Und Judische Philosophie.

(۲) هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۙ ۹۸/۶ ، مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنُفْسٍ

وَاحِدَةٍ ۙ ۲۷/۳۱ .



می‌کنند، به نوعی تجربه فوق حسی اشاره می‌نماید که از این تناقضات منطقی فراتر می‌روند و در آن تشخص فردی در آن واحد هم هست و هم نیست.

از این وحدت روح، که بنابه ماهیتش تنها می‌توان آن را از طریق تمثیلهایی، چون وحدت نور برغم تنوع یا کثرت چراغها، نمایاند، مولوی گاه نتایج عملی بسیار سودمندی می‌گیرد. برای مثال این کلمات قرآنی را که می‌گوید: لَا تَفْرُقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ (۱۳۶/۲) و (۸۴/۳) - جَدَا نَكْنِمْ يَكِي رَا از پیغامبران از دیگران؛ يَا لَا تَفْرُقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (۲۸۵/۲) - جَدَا نَكْنِمْ مِيَان يَكِي از پیغامبران وی و میان دیگران، چنین شرح می‌کند:<sup>۱</sup>

هر یکی باشد به صورت غیر آن	ده چراغ از حاضر آید در مکان
چون به نورش روی آری بی‌شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
لَا تَفْرُقْ بَيْنَ أَحَادِ الرُّسُلِ	اَطْلُبُوا الْمَعْنَى مِنَ الْفُرْقَانِ قُلْ
در معانی تجزیه و افراد نیست	در معانی قسمت و اعداد نیست
بی سرو بی پا بدیم آن سر همه	منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی گره بودیم و صافی همچو آب	یک گهر بودیم همچون آفتاب
شد عدد چون سایه‌های کنگره	چون به صورت آمد آن نور سره
تا رود فرق از میان این فریق <sup>۲</sup>	کنگره ویران کنید از منجنیق

(۱) نگاه کنید به: I. Goldziher, Neoplatonische and gnostische Elemente in Hadis, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p.317. در آنجا می‌گوید فکر یکی بودن پیامبران در مشرب قنوسی مسیحیت وجود داشته است.

(۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۶۷۸ تا ۶۸۹.



مولوی این مفهوم را مبنای نگرش به نور جهانگیر حقیقت، در تمام ادیان قرار می‌دهد و براساس همین فکر بر سرتاسر مثنوی روح تساهل می‌دهد. به همین دلیل است که می‌بینید نیکلسون مولوی را برتر از دانته می‌شمارد، زیرا دانته در کمدی الهی خود محمد (ص) و اصحاب او را در دوزخ جای می‌دهد، و نیکلسون در مقایسه این دو می‌گوید: «مولوی چند سالی پس از تولد دانته در گذشت اما شاعر مسیحی از لحاظ نوع دوستی و تساهل به پای معاصر مسلمان خویش نمی‌رسد.»<sup>۱</sup>

فکر جاودانگی روح، به این مفهوم از وحدت واقعیت و حقیقت کاملاً نزدیک است. آنچه واقعی است حق است و واحد، و آنچه حق است و واحد لاجرم ابدی است. وجود دو مطلق محال است و مطلق را نمی‌توان خلق کرد، بنابراین جوهر حقیقی روح، جاودانه است.<sup>۲</sup> نه این استنتاج کاملاً منطقی از مفهوم لوغوس *Logos* یونانی، نه این احد قدیم فلوپین و نه ودانتای هندی، هیچکدام، را بر طبق نظریه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی قرآن، با روح بشر نمی‌توان یکی دانست. در قرآن آیات زیادی هست که تصور عارفانه‌ای از خدا را بر آنها می‌توان مبتنی ساخت، اما برای حقیقت نامخلوق روح بشر به دشواری می‌توان مبنای منصوصی در قرآن یافت. بر طبق قرآن، انسان مخلوقی است شریف که حتی از فرشتگان خواسته شد تا او را سجده کنند، با این همه انسان مخلوق است و این مخلوق نه با خدا یکی است و نه در جاودانگی انباز اوست. لیکن صوفیان می‌دانستند

(London, عرفای اسلام) *The Mystics of Islam* (R. A. Nicholson, 1914), p. 100.

(۲) فصل درباره قدیمان لا یکونان، «کتاب الطواصین»، تألیف حسین بن منصور حلاج، تصحیح ل. ماسینیون (پاریس ۱۹۱۳).



که چگونه با شیوه تأویل، این معنی را از قرآن بیرون کشند. اینکه فرشتگان می‌باید به انسان سجده کنند در نظر آنان دلیل بر سرشت الهی انسان است، و اشاره قرآن بر اینکه «در قالب آدم که از گل سرشته بود روح خویش دمید»<sup>۱</sup> به نظر آنان دلیلی است بر این که روح دمیده شده در قالب آدم و بالطبع فرزندان او، روح خدایی است و بنابراین روح انسان قدیم و ابدی است.

پس از یکی دانستن روح انسان و خدا، صوفیان پا فراتر نهادند و مسئله خلق را تا آنجا که به روح مربوط می‌شد، تماماً انکار کردند و با انکار خلق، انکار خدا به منزله خالق همراه شد. مولوی در یکی از غزلیات خویش این سخن را آشکارا و بی‌ابهام بیان می‌کند:

می‌گفت در بیابان رند دهن دریده صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

هثوی مشحون از این اشارات است. يك جاهنگامی که کلمه «زاده» را برای انسان به کار می‌برد، برفور گفته خویش را تصحیح می‌کند و می‌گوید: زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست. و نیز در سخن از اولیاء می‌گوید:

جان باقی‌شان نروید و نژاد.

علاوه بر اینها ابیات بیشمار دیگری در هثوی هست که سعی در روشن ساختن همین مفهوم دارد.

بی‌شک این مفهوم، هرچند با اندیشه یونانی کاملاً یکسان نیست، محصول آن است. در فلسفه یونانی حقیقت لوغوس است که هسته مسائل مابعدطبیعی را تشکیل می‌دهد نه روح. ارزش خاصی که برای

(۱) فَإِذَا سُوِّتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۲۹/۱۵).



روح افراد انسانی قائل شده‌اند سنتی است سامی که در عیسویت ریشه‌دار شده و از آن راه به اسلام رسیده است. در دو قرن اول هجری که هنوز اندیشه یونانی در اسلام رخنه نکرده بود، توجه اندیشه‌مندان اسلامی به جای فلسفه بافی، بیشتر معطوف به خوف از خدا و موعظه اخلاقی بود. با نشر مفاهیم افکار یونانی در میان مسلمانان، مسائل متناهی و نامتناهی و قدیم و حادث پیش آمد و خدای یکتا پرستان مسلمان کم‌کم جای خود را به مفهوم وجود واجب‌الوجود داد. به محض آنکه این مسائل درباره حادث و قدیم پیش آمد مناقشاتی پیدا شد که گاه به مجادله و خونریزی می‌انجامید، مثلاً در باره حدوث و قدم کلام الله، و همین طور در مورد جهان به طور کلی. فلسفه ارسطو، چون در نظر مسلمانان به قدم عالم قابل بود، هر یک از شارحان بزرگ اسلامی را از الکندی گرفته تا ابن رشد با این مسئله درگیر کرده بود که آیا آن را چون چیزی مغایر با کلام خدا طرد کنند یا جسارت ورزند و آن را بپذیرند، همچنانکه فارابی پذیرفت. فلسفه اسلامی با قدم و وحدت عقل (Monopsychismus) ابن رشد یعنی نظریه‌ای که عقل را با خدا یا روح کل اینهمانی می‌داد پایان یافت، و عرفان به همین روش با تعالی بخشیدن به عقل کل فلاسفه به این اعتقاد انجامید که روح، واحد و قدیم است، و غزالی به حق معتقد بود که کاربرد منطق در این مسائل ناگزیر ما را به آیین یک بنی و پانتئیسم (وحدت وجود) سوق می‌دهد، از این رو حاضر نشد که از این مسئله برپایه منطق گفتگو کند.<sup>۱</sup> مولوی نیک به دشواری مسئله واقف است، از

(۱) از مشخصات غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» این است که خواننده را در رسیدن به آستانه این گونه مسائل وسوسه می‌کند، با این حال پرداختن بدین امور را جایز نمی‌شمارد.



این رو زیر بار حکم منطق نمی رود و خواننده را دعوت می کند که به یقین ناشی از تجربه باطنی روی آورد. همین تمایل مولوی به اجتناب از مشکل تناقضات است که سبب خرده گیری بر استدلالیان و پیدایش دستگاه خاص معرفتی او شده است. مولوی می گوید که وحدت و کثرت و آستان و صدر همه زاییده مقوله مکانی هستند که خود اصل و مادر تکثر است. جوهر وجود را کثرت و تعدد نیست. جنبه حیوانی بشر باعث ایجاد تعدد و تمایز می شود، اما جوهر ارواح بشری یکی است. یا در سخن از آنان که به حقیقت وجودی خویش رسیده اند با اشاره به آیه هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ<sup>۱</sup> (۹۸/۶) و حدیث رَشَّ عَلَيْهِم مِّن نُّورِهِ می گوید:

چون ازیشان مجتمع بینی دویار	هم یکی باشند وهم ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص داری خود یکست	و آنکه شد محجوب ابدان در شکست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود
چونك حق رَشَّ عَلَيْهِم نوره	مفترق هرگز نگردد نور او <sup>۲</sup>

آنگاه باز به مقوله مکان که فقط نمود است اشاره می کند که:

تو مکانی اصل تو در لامکان      این دکان بر بند و بگشا آن دکان<sup>۳</sup>

(۱) و نیز آیه دیگری به همین مضمون آمده است: مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْشَكُم إِلَّا كُنُفُسٌ وَاحِدَةٌ (۲۷/۳۱). (۲) مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴ تا ۱۸۹. (۳) همانجا، بیت ۶۱۲.



... این جهان از بی جهت پیدا شدست که ز بی جایی جهان را جا شدست<sup>۱</sup>

مقوله زمان هم مانند مقوله مکان به جوهر روح تعلق ندارد:  
فکرت از ماضی و مستقبل بود چون ازین دورست مشکل حل شود<sup>۲</sup>  
و نیز

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟  
ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو يك چیزند و پنداری که دوست<sup>۳</sup>

و نیز در توصیفی که از يك لحظه شهود می کند ابیات ذیل را می آورد  
که نه تنها در آن جوهر روح را متعلق به عالمی بی زمان می داند، بلکه  
چنین معتقد است که مقوله زمان و مکان هر دو موجب تلوین و منشأ  
همه «چون و چراها» و مسائلی است که در عالم بود، یعنی آن عالمی  
که روح واقعاً بدان تعلق دارد، مصداق ندارند.

ساعتی با آن گروه مجتبی هم در آن ساعت ز ساعت نیست جان  
چون مراقب گشتم و از خود جدا زانکه ساعت پیر گرداند جوان  
جمله تلوینها ز ساعت خاستست رست از تلوین که از ساعت برست  
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند، محرم بیچون شوی  
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست ز آنکش آن سو جز تحیر راه نیست<sup>۴</sup>

(۱) همانجا، بیت ۶۸۷. (۲) همانجا، بیت ۱۷۷. (۳) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۱۵۱ و ۱۱۵۲. (۴) همانجا، ابیات ۲۰۷۶ - ۲۰۷۲.



در اینجا این سؤال پیش می‌آید: وقتی هیچیک ازین مقولات که ما براساس آنها درباره مفهوم حکم یا آن را تعریف و تحدید می‌کنیم در مورد روح صادق نباشد، دیگر چه خواهد ماند تا درباره آن سخن توانیم گفت؟ در این باره عرفان چیزی جز سکوت به ما عرضه نمی‌کند و حتی کانت در فلسفه نقد خویش، هنگامی که این مسئله را به شکل قدیمی آن مطرح کرد الزاماً بر سر شیء فی نفسه *Ding an Sich* که در باره آن هیچ حکم مثبتی نمی‌توان کرد - بازماند. فلسفه و عرفان هرچند از راههای متفاوت پیش می‌روند در حدّ نهایی به یکدیگر بر می‌خورند. تفکر با تمییز جوهر از عرض از یک سو و جدا کردن موضوع و محمول از سوی دیگر آغاز گشت، و می‌بینیم که مولوی از این هردو راه می‌رود تا به مفهوم جان پاک برسد. وی تعریف عادی جوهر و عرض را تکرار می‌کند و می‌گوید:

جوهر آن باشد که قایم با خود است      و آن عرض باشد که فرع او شدست<sup>۱</sup>  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۷۰۸)

مولوی از این تعریف چنین نتیجه می‌گیرد که فقط روح جوهر است و همه جهان ظاهر مجموعه‌ای از اعراض آن است.<sup>۲</sup> لیکن جهان ظاهر از پدیده‌های جسمانی و نفسانی تشکیل شده است. برای رسیدن به جان پاک نخستین قدم بریدن از عالم جسمانی خارج از وجود خود، و قدم دوم جدا شدن از جنبه عینی خود حیات نفسانی است. جان پاک را با هیچیک از جنبه -

(۱) در جای دیگر می‌گوید: جوهرست انسان و چرخ او را عرض.

(۲) پس بود دل جوهر و عالم عرض      سایه دل چون بود دل را عرض

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۶)



های عینی آن نمی‌توان یکی دانست. مادی وجود را باماده و پدیده‌های آن یکی می‌شمارد، و فلسفه به طور کلی بدان سو گرایش دارد که روح را با معرفت عقلانی اینهمانی دهد.

ظاهراً این انتزاع در همه دستگاه‌های مهم عرفان فلسفی عاملی مشترك است. شانکاراچاریا<sup>۱</sup> در دستگاه فلسفی ودانتای خود، و افلوپین در تلاش خویش برای رسیدن به احد لایوصف، دقیقاً از يك شیوة انتزاعی پیروی می‌کنند. ابیات زیر شاهد بارزی است برای این معنی که مولوی از ذات الهی مفهوم نفیی دارد نه اثباتی.<sup>۲</sup>

گرتوهم می‌کند او عشق ذات	ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدست	حق نرزییدست او لم یولدست <sup>۳</sup>

و در اشاره به خطای انسان در یکی شمردن خود یا جز خود با هر جنبه عینی از حیات خویش می‌گوید:

ای تو در پیکار خود را باخته      دیگران را تو زخود نشناخته

(۱) Shankaracharya یا Shankara برهمن شیوایی و شارح شهر «سوترها» و صاحب فلسفه «ودانتا»ست، در مالابار متولد شده و ظاهراً در نیمه دوم قرن هشتم و آغاز قرن نهم میلادی می‌زیسته است. در شرینگری (میسور) معبد و صومعه‌ای ساخت. نظریه او مبتنی است بر رد ثنویت کاملی که در آن برهمن رکن اساسی و مطلق است و با جان فردی (اتمن) یکی است. به نظر او طبیعت چیزی نیست جز حاصل وهم و خیال. - مترجمان.

(۲) مراد این است که از راه نفی اوصاف به او می‌رسد نه از راه اثبات اوصاف. - مترجمان.

(۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۲۷۵۷ و ۲۷۵۸.



تو به هر صورت که آبی بیستی که منم این، والله آن تو نیستی<sup>۱</sup>

این فکر که بارها و بارها توسط مولوی تکرار و بر آن تکیه می شود چنان شباهت نظرگیری از لحاظ معنی و بیان، با دستگاه فلسفی هندی «ودانتا» دارد که مارا بر آن می دارد تا در اینجا قسمتی از درآمد شانکارا را بر شرح ودانتا نقل کنیم:

پس شك نیست که بود یکی در دیگری صدق نمی کند و بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت که حالات نفسانی یکی نزد دیگری یافته نمی شود. حاصل آنکه عالم نمود را نمی توان به عالم بود منتقل کرد و برعکس، یعنی انتقال جوهر و کیفیات آن به عرض منطقاً خطاست.

با این حال راست و ناراست توأمان (امور عینی و ذهنی) که بر معرفت نادرست مبتنی است در ذات انسان وجود دارد و انسان جوهر و عرض را به جای یکدیگر می گیرد، این دو با آنکه مطلقاً متفاوتند، اما انسان این تمیز را در نمی یابد و می گوید: این منم، این از آن من است.

هنگامی که کسی در صحبت از خوشبختی زن و فرزند خویش می گوید: بر من خوش (یا ناخوش) می گذرد، ازین راه کیفیات اشیاء بیرون از خود را به خویشتن انتقال می دهد. به همین نحو وقتی می گوید: من فربه‌م، من لاغرم، من سفیدم، من می ایستم، من می روم، من می جهم، حالات نفسانی خود یعنی، خواست، آرزو، تردید، تصمیم و جز آن را به خارج از خویش انتقال می دهد.<sup>۲</sup>

(۱) ایضاً، دفتر چهارم، ابیات ۸۰۳ و ۸۰۴.

2) Paul Deussen, *Das System des Vedanta*, vierte ant. pp. 49, 55, 57 (Leipzig, 1923).



در ارتباط با این مفاهیم بنیادی «ودانتا» دویسن (Deussen) با مقایسه آنها با نقادی عقل مطلق کانت اظهار نظرهایی می کند که بر ساختمان اندیشه مولوی پرتو افکنده ارزشهای ویژه آن را می نمایاند. دویسن می گوید: «این تحلیل کانت در واقع زیربنای علمی و واقعی دستگاه فلسفی ودانتاست». و آنگاه به این هنر ویژه کانت اشاره می کند که از طریقی کاملاً متفاوت به همان حقیقت رسیده است. او می گوید: «مهمترین کشف کانت این است که سه اصل زمان، مکان و علیت را چیزی جز اشکال مختلف تعبیر از جوهر کل جهانی نمی داند.» لیکن پیش از این دیدیم که مولوی از طریقی کاملاً جدا از راه کانت، درباره زمان و مکان و علیت دقیقاً به همان نتیجه مهم می رسد که بعدها کانت رسیده است، هر چند در مولوی، از آنجا که هدف صرفاً منطقی و دانش شناختی نداشته، آن استواری تام کانت دیده نمی شود.



### ۳. مسئله خلقت

در جهان بینی مولوی عالم مجسم و عینی مادیون وجود مستقلی ندارد. در نظر وی عالم عینی پشت آینه‌ای است که روی آن جان است،<sup>۱</sup> سموات تجسم اندیشه‌های متعالی انسان‌اند و جسم وسیله‌ای است که به خاطر روح و برای برآوردن نیازهای آن ساخته شده است. بنابراین تکیه کردن بر وحدت لایتجزای روح به این نتیجه مألوف می‌انجامد که عالم جسم است و خدا روح آن. لیکن چنانکه می‌دانیم تصور مولوی از عالم روح بدان اندازه مونیستی (یک بنی) یا پانتئیستی (همه‌خدایی) نیست که منکر کثرت ارواح و یاموناد (جوهر فرد روحانی)‌هایی گردد که تاحدی دارای وجودی یگانه و نسبتاً مستقل هستند. فهم این موضوع که مولوی

---

(۱) آینه‌ای کردم عیان رویش دل و پشتش جهان

پس بود دل جوهر و عالم عرض      سایه دل چون بود دل را غرض

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۶)

باده از ما مست شد نی ما ازو      قالب از ما هست شد نی ما ازو

(همانجا، دفتر اول، بیت ۱۸۱۲)

جوهرست انسان و چرخ او را عرض      جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۳۵۷۵)



چگونه به اصل کثرت ارواح و رابطه آنها با روح مطلق می نگرد حائز کمال اهمیت است. نباید فراموش کرد که مولوی تلاش آنها را که خواسته اند این مسائل را از طریق مقولات فهم بشری حل کنند مطلقاً رد می کند، و به صراحت می گوید که یگانه مابعدالطبیعه ممکن مابعدالطبیعه رمزها و تمثیلهاست. با این حال این رموز و اشارات را نباید چندان جدی گرفت. مولوی ما را از آن برحذر می دارد که معنای لفظی آنها را مراد بگیریم. در سیر تاریخی فلسفه و دین درباره رابطه ارواح با روح مطلق سه شیوه نگرش به وجود آمد: خلق (آفرینش) و تکوین (پیدایش) و صدور. مفهوم خلق به طور کلی خصیصه تفکر سامی است، مفهوم تکوین با آیین فرزندی خدا بیان شد، و نظریه صدور در دستگاه فلسفی افلوطین به طرزی پرشکوه عرضه گردید. اما مولوی این جمله را از نوع مجاز و استعاره می شمارد، هر چند دل آگاهانی که این مفاهیم را پدید آورده اند آنها را جدی ترین واقعیات شمرده اند.

مفهوم خلق بر اختلاف ماهیت خدا و ارواح مخلوق تأکید می کند و فرق این دورا نظیر فرق میان ساعت و ساعت ساز می داند و رابطه میان صانع و مصنوع را به ذهن متبادر می سازد. لیکن مفهوم تکوین وحدت ماهوی مولد (زاینده) و مولد (زاده شده) را القاء می کند و رابطه میان خدا و روح را با رابطه میان پدر و مادر و فرزندان آنها قیاس می کند.<sup>۱</sup> اما

(۱) باید توجه داشت که این سه نظریه یکدیگر را رد نمی کنند و پذیرفتن هر سه آنها در عین حال ممکن است. این نظریه ها احتمالاً سه تصویر از همان رابطه نامفهوم نهایی هستند و مولوی هر سه آنها را به کار می گیرد. مفهوم صدور بلاشک ریشه نوافلاطونی دارد، اما در میان صوفیان دستخوش تفسیرهای گوناگون شده است. مثلاً مولوی آن را چنین تعبیر می کند که:



ویژگی تصور صدور، هرچند القاگر وحدت هویت است، نفی وجود اراده است مثل لبریز شدن آب از جام یا فیضان نور از جسم نورانی به ضرورت طبیعی. امامی توان آن را به طرزی دیگر تعبیر کرد. مفهوم خلق بر تعالی خالق نسبت به مخلوق تکیه می کند، و مفهوم صدور بر حضور خالق در مخلوق؛ و مفهوم تکوین و زایش، که در عین حال هم متضمن ناهمانندی است و هم متضمن همانندی، ظاهراً به نحوی تعالی و کیفیت حضور را با هم تلفیق می نماید. قرآن در این مورد فقط به تکرار داستان خلقت تودات با اندک تغییرهایی بسنده کرده است. اما ظاهراً مسئله شرف روح انسان نمی توانست

→ يك گوهری چوبیضا، جوشید و گشت دریا

کف کرد و کف زمین شد و زدود او سما شد

الحق نهان سپاهی پوشید پادشاهی

هر لحظه حمله آورد، آنکه به اصل و ا شد

گرچه ز ما نهان شد در عالمی روان شد

تا نیستش نخوانی! گر از نظر جدا شد

گرچه صدف ز ساحل قطره ربود و گم شد

در بحر جوید او را غواص کاشنا شد

(دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، ص ۳۳۴)

و گاهی صوفیان صدور به معنای فیضان خود بخودی را به شوق جمال

به جلوه گری تعبیر کرده اند. حدیث مشهور کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أُعْرَفَ را اساس منظومه «یوسف و زلیخا» قرار می دهد.

امرسون Emerson نویسنده عارف و شاعر آمریکایی حدیث فوق را

به مفهوم صدوری آن در یکی از اشعارش چنین می آورد که:

من گوهری پنهان بودم

پرتو درخشانم مرا آشکار ساخت



برای همیشه این را برتابد که همچون کالایی مصنوع باشد. از این رو دیانت یهودی تصور بسیار بارور دیگری را پیش آورد که انسان هرچند مخلوق است اما مخلوقی است که خدا او را به صورت خویش آفریده است. در اینجا ما اختلاط بسیار جالبی از مفاهیم «خلق» و «تکوین» می‌یابیم که بر معنی شباهت میان فرزند و پدر تأکید می‌کند. این رأی منبعث از ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر ذهن بشری است زیرا هر سه کیش بزرگ سامی با وجود اختلافهایی که با هم دارند در این نکته متفقند. این رأی که در دیانت یهود نشأت گرفت، در دیانت مسیح به صورت این عقیده درآمد که عیسی فرزند خداست، و در اسلام در قالب يك حديث ظاهر شد.<sup>۱</sup> این تصور برای صوفیه جاذبه‌ای خاص داشت. صوفی نمی‌توانست خود را با نظر ساده لوحانه «خلق» راضی کند و ازین رومی کوشید تا به طریقی آن را تعدیل نماید. شاید جنبه‌هایی از انسان نمودی و مخلوق باشد، اما باینهمه در او چیزی هست، روح یا روح روح او یا جوهر او، که ازلی و الهی و به طریقی با ذات خدا یگانه است.<sup>۲</sup> اکنون این سؤال پیش می‌آید که: آیا می‌توان چنین تصویری از «خلق» را از قرآن استنباط کرد؟<sup>۳</sup> به رغم این حقیقت که قرآن عموماً تعبیر «خلق» را بکار می‌برد،

(۱) خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ. (در احادیث مشنوی بدیع الزمان فروزانفر: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ؛ امیر کبیر، ص ۱۱۵. - مترجمان).

(۲) من آن روز بودم که اسما نبود      نشان از وجود مسمی نبود  
ز ما شد مسمی و اسما پدید      از آن روز کانجا من و ما نبود  
(غزل ۱۷، برگزیده غزل‌های شمس، به اهتمام نیکلسون)

(۳) فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۲۹/۱۵).



جواب این سؤال باید مثبت باشد. جرثومه این تصور مانند دیگر مفاهیم تصوف در قرآن یافت می‌شود. قرآن درباره خلقت انسان چنین می‌آورد که «خداوند از روح خویش در آدم دمید»<sup>۱</sup>. بر پایه این نص برای اظهار این معنی که جان در وجود انسان همان روح خداست نیازی به نیروی تخیل برجسته یا مهارت زیاد در تأویل نیست. علاوه بر این قرآن مقام انسان را به چنان درجه‌ای رسانیده است که تمیز او از خدا آسان نیست. در کنار اصرار انعطاف‌ناپذیر یکتا پرستان که می‌گویند سجده کردن در برابر هر موجودی بجز خدا گناه است می‌بینیم که خدا از فرشتگان می‌خواهد تا انسان را سجده کنند، و عدم اطاعت از این امر یگانه دلیل سقوط ابلیس بوده است.<sup>۲</sup> و آنگاه در آیات بیشمار می‌خوانیم که چگونه عالم برای خدمت به انسان ساخته شده است.<sup>۳</sup> و گاه یکی از اعمال خاص انسان با عمل خدا یکی گرفته می‌شود. بر این اساس عارفان این نظر را پرورش داده‌اند که اراده انسانی و اراده الهی می‌توانند یکی شوند به صورتی که بتوان گفت فرد از خودی خود عاری شده است. از وحدت اراده تا وحدت

(۱) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ. (قرآن کریم، ۸/۳۲).

(۲) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ. (قرآن کریم، ۷۳/۳۸، ۷۴، ۷۸). - مترجمان.

(۳) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (قرآن کریم، ۱۶/۱۲).



جوهر، فاصله يك قدم بیش نیست. و همین اعتقاد بروحدت است که باعث رواج احادیثی چون تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ وَ الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ<sup>۱</sup> شد. این رأی در غرب با آیین فکری مالبران<sup>۲</sup> که «ماهمه چیز را در خدا می بینیم» پرورش خاص یافت. مابه آنچه در مورد بقیه مخلوقات گفته می شود توجهی نداریم. اما مسلماً جریانی که منجر به ایجاد روح انسانی شد بیشتر به تکوین و زایش یا صورت خاصی از آن که تجسد خوانده می شود شباهت دارد. نخستین کسی که در تاریخ تصوف نظریه وحدت انسان و خدا را بیان کرد حلاج بود<sup>۳</sup> که در این راه جان باخت. زیرا هر چند استخراج این معنی از قرآن میسر بود اما با اعتقاد سنیانه قرون نخستین مغایرت داشت. با این حال این رأی چنان واقعی و افسون کننده بود که به جای آنکه با حلاج بمیرد خصوصیت مشترک صوفیان پاک اعتقاد هم گردید. از آن پس صوفیان هیچگاه در حقانیت گفته حلاج شک نکردند و هر چند بعضی بر آن بودند که اسرار نمی باید عویدا می شد، اما چون راز فاش گشت و از

(۱) صورت کامل این حدیث چنین است: اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. حدیث دیگری که در تصوف از آن استفاده شده عبارت است از: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ مَعَ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ (از ابوهریره — بخاری) غزالی این حدیث را در فصل « بیان محبة الله للعبد » در کتاب « احیاء علوم الدین »، ص ۲۸۱ آورده است.

(۲) سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ      سر سنا لا هوته الشاقب  
ثُمَّ بَدَأَ لَخْلُقِهِ ظَاهِرًا      فی صورة الأكل والشارب  
(کتاب الطوآمین، تصحیح ماسینیون، پاریس، ص ۱۳۵).



پرده برون افتاد، درجریانات فکری اسلام از همان زمان تجلی یافت. معنی «صدور» با فلسفه نوافلاطونی، که گاه جامه سامی «خلق» بر آن می پوشانیدند، درتصوف وارد شد، چنانکه فی المثل عقل کل به جای آنکه نخستین صادر از عقل مطلق تعریف شود، به صورت حدیثی کاملاً مجعول شکل گرفت، که *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ* - نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود.<sup>۱</sup> فلسفه «نوافلاطونی-ارسطویی»، که اخوان الصفا مبانی فلسفه خود را بر آن نهادند، به طریق خاص خویش قائل به وحدت نهایی انسان و خداست و نظریه ساده غیر متافیزیکی قرآنی بازگشت به سوی خدا را به منزله رجوع روح به وحدت مطلق که از آن صادر شده بود تأویل می کند.<sup>۲</sup>

جهان بینی مولوی، هرچند تمام عناصر فوق الذکر را در خود پذیرفته، با اینهمه نمی توان آن را با هیچیک از آن عناصر ریکی دانست. اوبه تعبیر-هایی قاطع می گوید که تعالی نفس انسان، که جوهر واقعی و ابدی اوست، مخلوق نیست و چون مخلوق نیست و واقعی است پس الهی است، و ما

(۱) گلدتسیهر Goldziher کاملاً حق دارد که این حدیث را شاهد بارز ظهور فلسفه نوافلاطونی در قالب حدیث نبوی تلقی می کند.

*Zeitschrift für Assyriologie* (Strassburg, 1909), p. 317

(۲) انالله و انا الیه راجعون. این تصور که روح انسان از خدا صادر شد و الزاماً باید به آن باز گردد تصویری است که می توان آن را به آسانی از ترکیب انالله و انا الیه راجعون با ضرب المثل عربی کل شیء یرجع الی اصله، به دست آورد. از همین جاست که مولوی اشتیاق خویش را به رسیدن به خدا چنین توصیف می کند:

هر کسی کودورماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش



نمی دانیم که این نفس چگونه از وحدت نخستین خویش جدا افتاده است. جوهر وجدان مذهبی مولوی همان احساس یگانگی و درد فراق است. خداوند سرچشمه روح انسانی و اصل آن است.

روح برهبط دردناك و بیان نشدنی خود واقف است. تمامی حیات، تلاشی است برای معرفت نفس، یعنی شناسایی یگانگی نخستین و بازگشت به اصل. زندگی سفر بازگشت است به جانب خدا، و جریان حرکت آن منطبق با فراگرد تکامل است، جمادی به نامی بدل می شود و نامی به حیوان و حیوان به انسان و انسان به موجود فوق انسانی، تا سرانجام به مبدأ برسند، و این تأویل پرشکوهی است از آیات قرآنی که 'هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ' - خدا آغاز و انجام است، و اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ - بازگشت همه به سوی اوست.

مسئله نسبت کثرت ارواح با روح مطلق برای وجدان مذهبی دشواری عظیمی را پیش می آورد. هبوط ارواح معمولاً به تفرید تعبیر می شود و بزرگترین گناه نزد صوفیه تفرّد است.<sup>۱</sup> این امر باعث شده است که منتقدان تصوف جملگی معتقد شوند که تصور انجذاب همه چیز در مطلق ناشی از اعتقاد به آیین يك بئنی و وحدت وجود است. نظریه صدور به ما قوسی نزولی و صعودی از دایره کامل وجود، از مطلق به مطلق، ارزانی می دارد که از نظر تشخص و تعین، از هیچ به هیچ است، زیرا مطلق نه پذیرای کثرت است و نه پذیرای صفات و تعینات.

نکو گویی نکو گفته ست در ذات که التوحید اسقاط الاضافات<sup>۲</sup>

(۱) این ثنا گفتن زمن ترك ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۵۱۷)

(۲) فریدالدین محمد عطار نیشابوری: اسرارنامه، تصحیح دکتر صادق گوهرین، ۱۳۳۸، ص ۴، بیت ۵۵. - مترجمان.



اما آنچه ما از حیات دینی استنباط می‌کنیم تنها وقتی میسر است که روابط واقعی یا در درون مطلق یا بین مطلق و آنچه جز مطلق است ممکن باشد. مولوی بر این اشکال واقف است و می‌گوید که تا به کمک نظریه معرفتی خود از آن قراتر رود. او می‌گوید که معانی کثرت و حضور و تعالی زاده مقولات عقلی-زمان، مکان، علیت و غیره- هستند. این مقولات نمودی هستند، نه در جوهر روح انسان مصداق دارند و نه در جوهر روح الهی، و نه در رابطه متقابل آنها. مقولات مکانی وصل و جدایی، در عالم روح مصداق ندارند. عقل انسانی حتی در این حیات تجربی دارای جنبه‌های بی‌زمانی و لامکانی است.<sup>۱</sup>

در عالم روح کثرت و وحدت هر دو واقعی‌اند و یگانگی آنها هم خود واقعیتی است، و این حقیقت به تجربه‌ای درمی‌آید که نمی‌توان آن را به زبان اعداد بیان کرد. دوشیء نمی‌توانند در مکانی واحد وجود داشته باشند اما دو اراده می‌توانند کاملاً یکی شوند و عالیترین مثال آن استغراق و فنای تام اراده عاشق در اراده معشوق است.

هسته اصلی بینش مولوی درباره زندگی بیشتر از آنکه مسئله «خلق» باشد مسئله «تکامل» است. توجه به تلاش او برای آشتی دادن نظریه «خلق» با مفاهیم تطوّر خود بسیار جالب است. او در این باره به تمثیل متوسّل می‌گردد و می‌گوید که هر چند انسان از گِل خلق شده است، با این وجود صورت وی به یکبار پدید نیامد زیرا خدا با قدمهای تدریجی عمل می‌کند:

بی‌جهت دان عالم امر و صفات...

آن تعلق هست بی‌چون، ای عمو

غیر فصل و وصل ننیشد گمان

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، آیات ۳۶۹۲، ۳۶۹۵، ۳۶۹۶)

(۱) عالم خلقت با سوی وجهات

... بی‌تعلق نیست مخلوقی بدو

ز آنکه فصل و وصل نبود در روان

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، آیات ۳۶۹۲، ۳۶۹۵، ۳۶۹۶)



زانکه تدریج از سننهای شه است.

صورت آدم نیز طی مدتی دراز تکمیل شد که در آن هر روز برابر با هزار سال بود: زین سحر تا آن سحر سالی هزار.

و چون سخن بدینجا رسید بهتر است که به بررسی دقیق تصور او از تکامل پردازیم که می بینیم در اینجا به طرز حیرت انگیزی بر فرضیه های نو در این باره سبقت گرفته است.



## ۴. تطور

یکی از خصوصیات بارز مولوی این است که وی متفکری است کاملاً قائل به تطور و از این جهت چنین می‌نماید که دارای دستگاهی فلسفی است و با شیوه‌ای که این دستگاه را ترسیم می‌کند آن را محصول اصیل ذهن خویش می‌سازد، هرچند بی‌شک در این مسئله چون سایر مسائل به اسلاف خویش نظر داشته است.

ارسطو یکی از معتقدان به تکامل بود. او اعتقاد داشت که هر موجود بالفعلی هم ماده است و هم صورت است - ماده است نسبت به صورت بالاتر از خود و صورت است در مقایسه با ماده دارای صورت اسفل، ماده‌ای که آن وجود بالفعل می‌کوشید در آن ماده خود را تحقق بخشد. جرثومه و مایه اندیشه تکاملی بیش از آنچه در فلسفه ارسطو یافت شود در فلسفه نوافلاطونیان دیده می‌شود که قائل به صدور از احد ازلی و ابدی و رجوع به آن است.<sup>۱</sup> اما اندیشه مذهبی سامی از این مفهوم مطلقاً بیگانه بود. جهان‌شناسی هر سه دین سامی قائل به خلق از عدم است در مدت شش روز، و در سراسر قرون وسطی مسیحیت بر این اعتقاد بود که از آغاز آفرینش

---

1) Uber Plotin, S. 110. R. Eucken, *Lebensanschauungen der grossen Denker* (Berlin and Leipzig, 1922)



بیش از شش هزار سال نمی گذرد. قرآن با جرح و تعدیلهایی اساساً همین مفهوم را تکرار کرده است. بنابراین مطلقاً شکی نیست که ریشه عقیده صدوری را در تفکر سامی نمی توان یافت. فلسفه یونانی جهان را ابدی می داند اما قائل به هیچ حرکتی - به پیش و به بالا - که حیات را جاودانه تکامل بخشد، نیست. اعتقاد به تکرار ابدی ادوار ظاهراً وجه مشترك شیوه های مختلف فکری یونان باستان بوده است.

در دستگاه های فلسفی هندی نیز هیچ دستگاهی یافت نمی شود که به نحوی از انحاء آیین فکری تطوری باشد.<sup>۱</sup> ظاهراً تناسخ ارواح تعیین کننده نحوه نگرش به زندگی است. این نظریه بی شك حاوی عقیده استحالة انواع است، اما مطلقاً در مقوله ای دیگر و جدا از اندیشه تکامل طبیعی. انسان در نتیجه اعمال خویش شاید بار دیگر به صورت چهارپا یا مرغ و یا کرمی زاده شود. هرگز تصور هیچ تکامل مداومی از دانی به عالی در این دستگاه های فلسفی وجود نداشته است.

افلوطین تنها اندیشمند باستانی است که جهان بینی اش قابل بسط یافتن به نظریه تطور بود. او به سلسله مداوم حیات اعتقاد داشت، به سلسله مراتبی از وجود که از مبدأ یکتا صادر می شوند و هر مرتبه آن در زیر مرتبه بالاتر واقع شده است. لیکن حتی پستترین آنها، به اعتبار اصل آسمانی خود، می کوشد تا به آن باز گردد. بنابراین در سراسر عالم حرکتی مداوم و دوری از صیروت دانی به عالی و عالی به دانی وجود دارد. اما این صیروت دایمی عالم که مبدأ و مقصدش خداست در نظر افلوطین فراگردی

1) Deussen's *Vedanta*, Leipzig Brockhaus (1923); *Six Systems of Indian Philosophy* by Max Muller.



در زمان نیست. او در عالم ظاهر معتقد به تکرار ابدی سلسله‌های بی‌نهایتی از ادوار مشابه بود. با این همه در مراتب متداوم و متدرج وجود به نظم و سلسله‌مراتبی قائل است. هر موجودی مکان ثابت خویش را دارد و تنهادر این مکان ثابت است که سهم خویش را از حیات و کمال می‌گیرد، سهمی که وجود عالیتر از او به او می‌بخشد، و او به نوبه خود باید به وجود بلافاصله پایینتر از خود ببخشد.<sup>۱</sup> اما افلوپین به رغم این نظریه به تبدل موجودات اعتقاد داشت و جایگاه هر موجود را ثابت می‌دانست. گام بعدی در محدوده اسلام در قرن دهم میلادی به وسیله اخوان الصفا<sup>۲</sup> که دستگاه فکریشان تلفیقی از مذهب ارسطویی و مذهب نوافلاطونی بود برداشته شد.

آنها به کمک تخیل فلسفی نظریه تطور را بسط دادند و در این راه پیشقدمان داروین و اسپنسر شدند. در اقوال دو اندیشمند دیگر اسلامی نیز به این نظریه برمی‌خوریم. نظام<sup>۳</sup> چنین می‌اندیشید که خلق تنها یکبار

(۱) باید توجه داشت که نظریه فلسفی سلسله‌مراتب مبنای ایجاد سلسله‌مراتب صوری و معنوی در کلیسای کاتولیک گردید. اسلام آن را منسوخ کرد اما صوفیان که حتی تا امروز معتقدان سرسخت سلسله‌مراتب معنوی و اصدقا و اقطاب و ابدال و جز آنان هستند آن را از سر گرفتند.

(۲) پنجاه و یک رساله اخوان الصفا به وسیله انجمن آسیایی بنگال چاپ و منتشر شده است. رساله مشهوری به قلم دیتریچی Dietrich در ارتباط با نظریه تکاملی اخوان الصفا به نام دایوینیسیم در قرن دهم و قرن نوزدهم میلادی

*Der Darwinismus in 10 und 19 Jahrhundert* (لایپزیگ ۱۸۷۸) منتشر شده است.

(۳) نظام معلّم و ملازم مأمون خلیفه عباسی بود. صاحبان تراجم همگی از او به عنوان مردی علامه اما معتزلی و بدعت‌گر در دین یاد کرده‌اند، شهرستانی



با امکانات و استعدادهای بی‌نهایت روی داده است. همه اجزاء عالم که تاکنون به وجود آمده یا ازین پس موجود خواهند شد - جمادات، نباتات، جانوران و انسان - در ماده اصلی خلقت کامن بوده و بالقوه وجود داشته‌اند. آنها جز تحقیق تدریجی آن استعدادهای کامن چیزی نیستند - حال و آینده در حقیقت گشوده شدن طومار گذشته است.

پیش از مولوی روشنترین بیان این نظریه در آثار ابن مسکویه<sup>۱</sup> دیده شده است: تجمع مواد اولیه عالم جماد را به وجود آورد؛ ماده غیر آلی به پستترین نوع حیات نباتی مثل علف تبدیل شد که خود روست؛ سپس حیات نباتی پست به حد اعلای زندگی نباتی بدل گردید که در آن اجزاء گوناگون شاخه و برگ و گل و میوه هست؛ و درخت تکامل یافته سازمان آلی کاملی شد که در آن برخی از خواص حیوانی چون تمایز میان جنس نر و ماده ظاهر گردید؛ در مرحله انتقالی از نبات به حیوان بعضی از موجودات آلی را مثل مرجان می‌بینیم که به هر دو عالم تعلق دارند؛ در آستانه حیوانیت تنها وجه تمایز میان کرمها و نباتات حرکت ارادی است، ابتدا فقط حس بساوایی پرورش یافت که در طی جریان تطور به صورت حواس گوناگون درآمد؛ اندکی از خواص انسانی در میمون ظاهر شد که

می‌گوید: و قد طالع كثير آ من كتب فلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة.  
الملل والنحل تأليف عبد الكريم شهرستانی و نیز:

Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*

و همچنین:

D.B. MacDonald, *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p.141 (London, Routledge & Sons).

(۱) شبلی در علم الکلام (مطبعة انوار المطابع - لکنهو) این نظریه را از قول ابن مسکویه نقل می‌کند.



به تدریج قامتش راست گردید و مثل انسان قدرت فهم در او پرورده شد؛  
در اینجا بود که حیوانیت به پایان رسید و انسانیت آغاز گردید.

اکنون باید دید که چگونه مولوی مفاهیم مذکور را، که به گمان  
ما بخوبی با آنها آشنایی داشته، هضم و از نو اظهار کرده و پرورش داده  
است. به نظر او نیز پستترین صورت حیات ماده است. او درباره منشأ یا  
ماهیت ماده نظریه‌ای فلسفی یا علمی ندارد. به نظری هیچ چیز مرده نیست،  
ماده هم صورتی از حیات است<sup>۱</sup>، هر چند پستترین صورت حیاتی است که  
می‌شناسیم، ولی آیا ماده وجودی مستقل از ذهن دارد؟ نه. مولوی ذهن-  
گرایی تمام عیار است. عالم به نظر وی چیزی جز صورت ظاهری و کدر  
معنی نیست. چون خدا خواست تجلی کند آینه‌ای ساخت که روی آن جان  
است و پشتش جهان<sup>۲</sup>. جسم محصول جان است نه جان محصول جسم. در  
عالم ظاهر، ماده نخستین صورت وجود بود یا شاید بتوان این طور گفت  
که جان موجودیت خود را به صورت ماده‌ای آغاز کرد شامل جوهرهای  
فردی که خود آگاهی بس ضعیفی داشتند، و دورانی بس دراز به همین سان  
به سربرد و بی‌اراده و اختیار به این سو و آن سو کشیده شد،<sup>۳</sup> و به صورت

(۱) باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند بامن و تو مرده باحق زنده‌اند

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۸۳۸)

و نیز :

باد در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش گدای هوش ماست

باد از ما مست شد نی‌ما ازو قالب از ما هست شد نی‌ما ازو

(همانجا، ابیات ۱۸۱۲ - ۱۸۱۱)

(۲) آینه کردم عیان رویش دل و پشتش جهان

(۳) صدهزاران سال بودم درمطار همچو ذرات هوا بی‌اختیار

(همانجا، دفتر ششم، بیت ۲۲۵)



آتش و آب و ابر و باد زندگی کرد تا به مرحله بالاتر عروج نمود، به مرحله زندگی نباتی.<sup>۱</sup> دانش مولوی در مورد چگونگی این گذار به کمی دانش امروزی است. مطابق با تعلیمات وی تنها يك راه برای صعود از مرحله ای پستتر به مرحله بالاتر وجود دارد و آن اینکه دانی بدل مایتحلل عالی شود. مولوی پی در پی مثالهایی می آورد که ماده چون بدل مایتحلل نبات شود زندگی آلی می یابد و نبات چون بدل مایتحلل حیوان شد به زندگی حیوانی می رسد.... بنابراین برای اینکه ماده را به مرحله بالاتر صعود دهد باید بپذیرد که همیشه نباتی وجود داشته است. از آنجا که

(۱) آمده اول به اقلیم جماد سالها اندر نباتی عمر کرد وز نباتی چون به حیوانی فتاد جز همین میلی که دارد سوی آن همچو میل کودکان با مادران باز از حیوان سوی انسانیش همچنین اقلیم تا اقلیم رفت عقلهای اولینش یاد نیست تا رهد زین عقل پر حرص و طلب	وز جمادی در نباتی اوفتاد وز جمادی یاد ناورد از نبرد نامدش حال نباتی هیچ یاد خاصه در وقت بهار ضیمران سر میل خود نداند در لبان می کشید آن خالقی که دانیش تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت هم ازین عقلش تحول گرد نیست صد هزاران عقل بیند بوالعجب
---	--

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۴۱ - ۳۶۳۷ و ۳۶۴۹ - ۳۶۴۶)

و نیز: از جمادی مردم و نامی شدم مردم از حیوانی و آدم شدم حملة دیگر بمیرم از بشر ... بار دیگر از ملك پران شوم پس عدم گردد عدم چون ارغنون	وز نما مردم ز حیوان سرزدم پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم؟ تا برآرم از ملایك بال و پر آنچه اندر وهم ناید آن شوم گویدم کانا الیه راجعون
---	---

(همانجا، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶ - ۳۹۰۱)



مقصود علمی نداشته، چنین سؤالی را نه پیش کشیده و نه کوشیده است به آن جواب دهد. اما در نظریه خلق او عناصر دیگری هستند که احتمالاً در فهم چگونگی این انتقال به او کمک می کرده اند. مولوی در مقام متفکری غایت گرامعتقد است که احتیاج نه تنها مادر اختراع است بلکه مادر خلق هم هست، حتی خدا اگر نیازی درونی و مقاومت ناپذیر و اداوارش نمی کرد، آسمان و زمین را نمی آفرید. او به عکس داروین به انتخاب طبیعی غیر-ارادی و مکانیکی اعتقاد ندارد. گویی که مولوی پیش از برگسون از این معنی آگاهی داشته که تطور خلاق است. جذبه حیاتی<sup>۱</sup>، شوق زندگی و الا ترو سرشار تر، اندامهای تازه می آفرینند.<sup>۲</sup> در نظر مولوی هم حیات چیزی نیست مگر حاصل شوق به زندگی، و حیات هر وقت جهاز فعلی، او را ارضا نکند خواهشهای تازه ای می آفریند که برای ارضای آنها اندامهای تازه ای به وجود می آیند. برپایه این نظریه حیات، ماده می تواند به انگیزه ای درونی برای کسب زندگی سرشار تر به صورت گیاهی پست تبلور و سازمان یابد. آنگاه انتقالی دیگر

(۱) هانری برگسون، فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه اعتقاد دارد که در طبیعت نیرویی یافت می شود که آن را به سوی حیات می کشاند و آن قوه را به نام *Elan vital* (جذبه یا نشاط حیاتی) می نامد. (محمد علی فروغی، سیر حکمت در ادب چاپ زوار، ج ۳، ص ۱۸۰). - مترجمان.

(۲) زآنکه بی حاجت خداوند عزیز  
ور نبودی حاجت افلاک هم  
آفتاب و ماه و این استارگان  
پس کمند هستها حاجت بود  
پس چو حاجت شد کمند هستها  
پس بیفزا حاجت ای محتاج زود  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۳۲۷۴ و ۳۲۸۰ - ۳۲۷۷)

می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز  
هفت گردون ناوریدی از عدم  
جز به حاجت کی پدید آید عیان  
قدر حاجت مرد را آلت بود  
قدر حاجت می رسد از حق عطا  
تا بجوشد در کرم دریای جود



از زندگی گیاهی به زندگی حیوانی و سپس از حیوانی به انسانی پیش می‌آید.

در تطور از ماده به انسان تمامی نظریه مولوی، براستی، گویبی نوعی پیش‌آگاهی از داروین‌یسم بوده است و از این رو، گروهی از داروینیستهای انگلیسی باشعف بسیارابیات معروف او را درباره تطور نقل می‌کنند.<sup>۱</sup> از نادرترین پدیده‌ها در تاریخ اندیشه بشری این است که عارفی دانشمندان و فلاسفه را راه بنماید. اما عارف کارخویش را با طبیعت‌گرایی نه آغاز و نه ختم می‌کند. ماده‌ای که آغاز کار است غیر از ماده مادیون یا داروینیست‌هاست. ماده در آغاز تنها صورت ظاهر روح بود، ماده بیشتر عبارت بود از مونا (جوهر فرد روحانی) لایب‌نیس تا آتم‌ها (ذره‌های لایت‌جزای) ذیمقراطیس. دیگر اینکه داروین به انسان ختم می‌کند اما مولوی در آنجا متوقف نمی‌شود. همچنین عارفان و دانشمندان درباره نیروهایی که به اینطور رهنمون اند موافقت ندارند. نظریه داروین همان تنازع بقا، تبدل اتفاقی و انتخاب طبیعی است. در مورد توصیف تنازع بقا زیرکانه‌ترین بیانه‌ها را در مثنوی می‌توان یافت.<sup>۲</sup> تمام زندگی میدان جنگ است، جنگ همه

(۱) فی‌المثل کلاد Clodd در کتاب خود به نام تطوّر *Evolution*.

(۲) این جهان جنگ است کل چون بنگری  
جنگ فعلی هست از جنگ نهان  
جنگ طبیعی جنگ فعلی جنگ قول  
این جهان زین جنگ قایم می‌بود  
پس بنای خلق بر اضداد بود  
هست احوال مخالف همدگر  
ذره با ذره چو دین با کافری  
زین تخالف آن تخالف را بدان  
در میان جزوها حربیست هول  
در عناصر درنگرتا حل شود  
لاجرم ما جنگیم از ضرر و سود  
هریکی باهم مخالف در اثر



چیز با همه چیز، هر ذره‌ای با ذره دیگر درگیر است. خَلْقُ هَمَانِ جَنَگِ اضداد است. بدون این جنگ همگانی، عالمی وجود نداشت. تنها عالم روح عالم صلح است و تنها آن بخش از عالم که خود را با آن هستی یکتایی که بیرون این کشاکش ایستاده است یکی ساخته، به صلح کل می‌پیوندد.

عالی بر پشت دانی زندگی می‌کند و در این، بیدادی نیست. ۱ عالی به این وسیله پرورش می‌یابد و دانی بالاتر می‌رود. ماده در گیاه مستحیل می‌گردد و گیاه می‌شود، گیاه نیز در حیوان مستحیل می‌گردد و حیوان می‌شود، حیوان نیز در انسان مستحیل می‌گردد و انسان می‌شود. در نظر مولوی هیچ تکاملی از راه تبدیل اتفاق نیست. به نظر او تکامل همان ایجاد نیازی متزاید است به توسعه از طریق جذب در وجودی بالاتر.

مسئله تکامل از طریق جذب، یعنی ترقی ماده به مرتبه انسانی کاملاً روشن و مفهومی است، اما در این مرحله این سؤال پیش می‌آید که: آن وجود بالاتری که انسان می‌بایست در آن جذب شود کدام است؟ مولوی می‌گوید: از انسان به مَلَك و سپس به خدا. درست در اینجا است که تمثیل شگفت او مصداق پیدا می‌کند، هنگامی که می‌گوید: در خشکی منازل مشخص اند لیکن در بحر نه راهی هست، نه جای پایی و نه منزلی. منظور او از مَلَك

گوهر جان چون و رای فضلهاست  
این تفانی از ضد آید ضد را  
خوی او این نیست خوی کبریاست  
چون نباشد ضد نبود جز بقا  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ششم، ازبیت ۳۶ به بعد)

(۱) حلق حیوان چون بریده شد به عدل  
حلق انسان چون ببرد هین بین  
حلق ثالث زاید و تیمار او  
حلق انسان رست افزون گشت فضل  
تا چه زاید، کن قیاس آن بر این  
شربت حق باشد و انوار او

(همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۸۷۵ - ۳۸۷۳)



چیست؟ وی ملك را گاه برتر از انسان می‌نشانند و گاه فروتر از او. می‌گویند همان‌طور که سازمانهای آلی جسمانی مرئی وجود دارد سازمانهای آلی روحانی نامرئی هم هست و خدا سازمان آلی کلی روحانی است که انسان باید بکوشد تا در او فانی شود. مولوی شیفته تمثیل سازمان آلی است<sup>۱</sup> چون بهترین نمونه است برای فهم ماهیت حیات و پیوند کل با اجزای خود.

اما او کاملاً بر این حقیقت آگاه است که هیچ تمثیلی، هر چند آموزنده باشد، تاب تحلیل منطقی را ندارد: تمثیلها را نباید تعمیم داد. بنابراین مولوی می‌گوید که هیچ‌راه منطقی برای درك رابطه میان کل یا وجود الهی یا اجزای آن وجود ندارد.<sup>۲</sup>

در پاسخ این سؤال که «ماهیت نیروی محرکه این فراگرد چیست؟» جواب می‌دهد: عشق. همه فراگردهای جذب و رشد و تولید مثل، جلوه‌های

<p>(۱) نان چو در سفره است باشد آن جماد در دل سفره نگردد مستحیل قوت جانست این ای راست خوان گندمی را زیر خاک انداختند بار دیگر کوفتندش ز آسیا باز نان را زیر دندان کوفتند باز آن جان چونکه محو عشق گشت</p>	<p>در تن مردم شود او روح شاد مستحیلش جان کند از سلسبیل تا چه باشد قوت آن جان جان پس ز خاکش خوشه‌ها بر ساختند قیمتش افزود نان شد جاتفزا گشت عقل و جان و فهم هوشمند يعجب الزراع آمد بعد کشت</p>
--	---

(همانجا، ابیات ۱۴۷۶ - ۱۴۷۴ و ۳۱۶۸ - ۳۱۶۵)

<p>(۲) جزو از کل قطع شد بی کار شد جزو ازین کل گر بر او یکسو رود قطع و وصل او نیاید در منال</p>	<p>عضو از تن قطع شد مردار شد این نه آن کست کو ناقص شود چیز ناقص گفته شد بهر مثال</p>
--	--

(همانجا، ابیات ۱۹۳۶، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰)



عشق‌اند. اگر عشق در جهان نبود هیچ حرکتی در عالم نبود. انگیزه نهایی، عشق به اصل وجود است. معشوق ازلی و زیبایی ابدی، نیروی محرکه فراگرد تطوار است. تلاش برای رسیدن به نهایت آرزو، حرکت عشق است به جانب جمال که بنا بر قول افلاطون وابن‌سینا با کمال یکی است.<sup>۱</sup> و رای تطور مرئی‌صور، نیروی عشق نهفته است که همه تلاشها، حرکات و پیشرفت‌ها را تحقق می‌بخشد. اشیاء چنان تقوّم یافته‌اند که از لا وجود بیزارند و لذت فردیت را در صور گوناگون دوست دارند. ماده غیر متعین، ساخته شده است که به نیروی درونی عشق صورتهای مختلف بپذیرد و در مدارج «جمال» بالاتر و بالاتر رود.

همین نیروی عشق طبیعی یا ذاتی، در حیات موجودات والاتر از انسان نیز در کار است.

عشق در نظر مولوی جوهر حیات و مبدأ و مقصد آن است. بکوشیم تا بهتر دریابیم که مراد او از عشق چیست.

(۱) ابن‌سینا در (سالة فی‌العشق نظریه‌ای پخته در باب عشق به دست می‌دهد که بی‌شک اصل آن مکالمات افلاطون است. این رساله در مجموعه آثار ابن‌سینا در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و N. F. Mehren آن را چاپ کرده است. (لیدن ۱۸۹۴) خلاصه‌ای از این رساله را شیخ محمد اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران *the Development of Methaphysics in Persia* آورده است. رجوع کنید به همین کتاب، چاپ لاهور، پی‌تاریخ (بزم اقبال) صفحات ۳۲ تا ۳۴ درباره ابن‌سینا.



## ۵. عشق

در عرفان مولوی تنها چیزی که در برابر هر تلاشی برای تجزیه و تحلیل مقاومت می‌کند سخنان وجدآمیز اوست دربارهٔ عشق. دقیقاً در همین مورد است که نظر، بازندگی و تجربه وجه اشتراك بسیار ناچیزی دارد و در اینجا گفته‌های مفیستوفلس (Mephistopheles) مصداق پیدا می‌کند که «همه نظریه‌ها سیاه است و درخت زرین زندگی سبز». اگر این عشق فقط باشوق و جذبه غنایی پیوند می‌داشت، بی‌شک در آن بس چیزها می‌بود که بر تارهای دل مازخمه زند و در جان هیجان‌هایی برانگیزد که کلمات قادر به بیان آن نباشند. اما این، همه آن چیزی نیست که در مولوی می‌یابیم. او به ما می‌گوید که مرادش از عشق به وصف در نمی‌آید و هر کوششی برای تعریف آن همانقدر عبث است که سعی در تعریف نفس حیات. زندگی همچون عشق تعریف پذیر نیست، و این تعریف ناپذیری به سبب بداهت آنهاست نه برغم بداهت آنها.<sup>۱</sup> وی به ما می‌گوید که آنچه تا حدودی واسطه بیان

---

(۱) سرمن از ناله من دور نیست      لیک چشم و گوش را آن نور نیست

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست      لیک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۷-۸)



عشق است موسیقی است<sup>۱</sup> نه منطق، و چون عشق ذاتاً دوجنبتین است، موسیقی هم که محمل آن است دوجنبتین می گردد: «هم زهر است و هم تریاق»، «خوشترین آوازه‌های ما آنهایی هستند که گویای غمبارترین اندیشه‌های ما باشند». عشق بزرگترین راز حیات است که در جهان ظاهر به زی موسیقی درمی آید:

سر پنهانست اندر زیر و بسم      فاش گر گویم جهان برهم زخم<sup>۲</sup>  
همچو نی زهری و تریاقی که دید؟      همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟<sup>۳</sup>

با وجود آنکه تجربه عشق توصیف ناپذیر است، مولوی از اینکه نوعی فلسفه عشق را در اختیار خامان بگذارد، رویگردان نیست، و قصد ما در این جا بررسی دقیق این جنبه از کار اوست. منشأ قسمتی از حجتها و آرای مولوی را تا آنجا که به نظریه‌هایی درباره عشق مربوط می شود می توان در آثار افلاطون یافت. افلاطون با اعتقاد به واقعیت فوق حس و به اروس (Eros)<sup>۴</sup> به منزله نیروی کیهانی، تأثیری قاطع در عرفان اسلامی و

(۱) نی حریف هر که از یاری برید      پرده‌هایش پرده‌های ما درید  
(همانجا، بیت ۱۱)

و نیز:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان      چون به عشق آیم خجل باشم از آن  
گرچه تفسیر زبان روشنگرست      لیک عشق بی زبان زان خوشترست  
(همانجا، ابیات ۱۱۳ - ۱۱۲)

(۲) مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر اول، بیت ۷. ۳ - همانجا، بیت ۱۲.

(۴) خدای عشق است، شخصیت او که به طرق مختلف تعبیر می شد، از دوره‌های باستانی تا دوره اسکندریه و رومیها تحول و تکامل یافت. در قدیمترین تبارنامه



مسیحی نهاده است. عشق مولوی از این جهت که تجربه است حاصل هیچ نظریه‌ای نیست، و از این نظر که امری است به غایت شخصی نمی‌توان آن را به نقد درآورد. با اینحال پیوندهای تاریخی مفاهیمی را که مولوی برای بحث فلسفی درباره عشق به کار می‌برد باید شناخت. محتوای فدوس<sup>۱</sup> و سیمپوسیون<sup>۲</sup> (ضیافت) که اکثر نظریه‌های عشق را که فکر بشر ساخته است دربردارد بر متفکران اسلامی ناشناخته نبوده است. «رسالة العشق»<sup>۳</sup> ابن سینا اساساً تکرار مکالمات رساله ضیافت است: عشق به منزله نیرویی کیهانی و تأثیر شامل آن بر طبیعت؛ عشق به منزله حرکتی به سوی زیبایی که باخیر و حقیقت

→ خدایان، اروس خدایی بود که همزمان با زمین تولد یافته و مستقیماً از خائوس Chaos بیرون آمده بود و با همین مختصات و به شکل تخته سنگی نامنظم و طبیعی در شهر تسپیس Thespies ستایش می‌شد. با آنکه اروس از بیضه اولیه متولد شد، این بیضه را شب به وجود آورده و دونیمه آن که جدایی‌پذیر و قابل تقسیم نبودند، زمین و سرپوش آن آسمان را تشکیل دادند. اروس، همیشه، حتی در دوره عظمت ادبی اسکندریه نیروی اساسی دنیا محسوب می‌شد. ادامه انواع را او تأمین می‌کرد و پیوستگی و جاذبه درونی اجسام و اجزاء طبیعت هم به عهده او بود. . . . افلاطون در کتاب ضیافت Banquet از قول دیوتیم Diotime کاهنه مانتی نه افسانه‌هایی درباره او نقل می‌کند. به عقیده دیوتیم اروس ملکی است واسطه میان خدایان و بشر و از دواج Poros (تدبیر) و Penia (فقر) به دنیا آمده است و صفات خود را از پدر و مادر خویش به ارث برده چون همیشه تهیدست است همیشه چاره‌جوی است. در روایات بعدی او را به صورت کودکی بالدار که قلبها را با تیرهای خود مجروح می‌کند وصف کرده‌اند. . . . (پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه دکتر احمد بهمنش، ج ۱) . - مترجمان .

1) Phaedrus                      2) Symposium (Banquet)

(۳) این رساله جزئی از مجموعه آثار او محفوظ در کتابخانه بریتیش میوزیوم است و به سال ۱۸۹۴ به کوشش N. A. F. Mehren در لیدن به طبع رسیده است.



یکی دانسته شده و مظهر کمال و مثال اعلاست؛ و عشق به منزله میل ذاتی فرد به جاودانگی. القصه تمام طرح اجمالی نظریه حیات ابن سینا تکرار محض نظریه افلاطون است درباره عشق. فراگرد جذب، رشد، و تولید مثل، همه تجلیات گوناگون عشقند. همه اشیاء به سوی جمال ابدی در حرکت اند و ارزش هر شیء متناسب با تحقق آن اجمال در وجود شیء است.

پیش از آنکه به آن جنبه ز تصور مولوی از عشق که با مفهوم عشق در نظر افلاطون فرق دارد بپردازیم، ابتدا از مثنوی آن آرای را برمی چینیم که با مفاهیمی که در مکالمات افلاطون شرح داده شده است مطابقت دارد.

۱- در مورد مصلحت بین نبودن عشق، مولوی همان عقیده را دارد که افلاطون در رساله فددوس آورده است، با این قید که مولوی عقل را مصلحت بین می داند و معتقد است که عقل پیش از برداشتن هر گام سود و زیان آن را می سنجد. عشق که فی نفسه خود را هدف غایی می داند، پیش از اینبار<sup>۱</sup> چند و چون نمی کند. عشق، به منزله نوعی جنون لاهوتی، نقطه مقابل عشق حسابگر سوفسطائیان است:

عقل راه ناامیدی کی رود؟	عشق باشد کان طرف بر سر دود
لا ابالی عشق باشد نی خرد	عقل آن جوید کزان سودی برد <sup>۱</sup> ...
...نی خدا را امتحانی می کنند	نی در سود و زیانی می زنند <sup>۲</sup>

۲- در سخن آگاتن Agathon که پیش از گفتار سقراط می آید نظر

(۱) مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر ششم، ایات ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷

(۲) همانجا، بیت ۱۹۷۴



افلاطون جوان را می‌یابیم که می‌گوید عشق، عشق به زیبایی است و تنها زیبایی شایسته عشق و ستایش ماست. مولوی همین مفهوم را به زبانی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید که جمال تام و ابدی از آن خداست و هر آن چیزی که در عالم ظاهر زیباست تنها پرتو گذرایی از جمال ابدی خداست و پیوندش با خدا همچون پیوند نور آفتاب است با آفتاب.

زیبایی چیزی چون نور گرفتن دیوار است از آفتاب، چون خورشید از آن روی بگرداند بنگر که دیوار دیگر بار تاریک می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین عشق نباید به هر چیز زیبا که نوری موقت و عاریتی دارد، بسنده کند بلکه از ظاهر باید بگذرد و به اصل و منشأ ذاتی همه زیباییها برسد.

مونسى مگزين خسى را از خسى عاريت باشد دراو آن مونسى<sup>۲</sup>

۳ - عشق یکی از اصول اتحاد و فناست. نیروی جاذبه ذرات و استحاله شکلی از زندگی در شکلی دیگر (جذب و انجذاب)، که باعث رشد است - همه تجلیات عشقند.

گر نبودی عشق، هستی کی بدی ؟	کی زدی نان بر تو و تو کی شدی ؟
نان تو شد از چه ؟ ز عشق و اشتی	ورنه نان را کی بدی تاجان، رهی ؟
عشق نان مرده را می جان کند	جان که فانی بود جاویدان کند <sup>۳</sup>

---

(۱) آن شعاعی بود بر دیوارشان	جانب خورشید وارفت آن نشان
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع	تو بر آن هم عاشق آیی ای شعاع
عشق تو بر هر چه آن موجود بود	آن ز وصف حق زراندد بود
	(همانجا، ابیات ۵۵۴ - ۵۵۲)

(۲) همانجا، بیت ۵۴۸ (۳) همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۱۴ - ۲۰۱۲



۴ - این عشق به منزله یکی از اصول تکوین عالم، منشأ و مبدأ حیات است. و این همان عقیده است که افلاطون آن را در رساله فدروس در قالب اساطیر نهاد و گفت: اروس Eros از آن کهنترین خدایان است. عشق به منزله اساس پیدایش جهان در اندیشه یونانی حتی پیش از افلاطون هم وجود داشت. هسیودوس Hesiod<sup>۱</sup> چنین تعلیم می داد که پیش از هر چیز خائوس بود و از خائوس نخست زمین و عشق پدید آمد یعنی ماده بیجان و اصل دانایی.<sup>۲</sup>

گرنبودی عشق، هستی کی بدی      کی زدی نان بر تو و تو کی شدی<sup>۳</sup>

اما برغم همه این توازی آراء که در بالا به اجمال بر نمودیم، فرقه های اساسی و مهمی بین تصورات مولوی و افلاطون از ماهیت و نقش عشق وجود دارد. بیشتر نظریات مشابه این دو که در بالا آمد، در حقیقت عبارت است از عقایدی که از زبان سخنگویان «مکالمات» افلاطون آمده است و بر جوانب مختلف مسئله پرتو می افکند و نماینده شیوه های مختلف نگرش به عشق است. نظریات شخص افلاطون فقط آنهاست که از زبان سقراط باز گفته می شود و شاید بتوان آنها را به ترتیب ذیل خلاصه کرد:

۱ - عشق به منزله شوق و طلب جاودانگی در اشکال گوناگون آن از

(۱) یکی از شاعران یونانی که در قرن هشتم یا هفتم قبل از میلاد می زیسته. وی از اولین شاعرانی است که اشعاری در وعظ و اندرز سروده است. - مترجمان.

(۲) مقایسه کنید بابت ذیل از مثنوی:

گرنبودی بهر عشق پاک را      کی وجودی دادمی افلاک را ؟

(مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۲۷۳۹)

(۳) همانجا، بیت ۲۰۱۲



طریق تولید و از راه آفرینشهای هنری و فکری و یا از طریق اعمال شجاعانه.

۲ - عشق به عنوان حرکتی به سوی مثال جمال اتم<sup>۱</sup> به منظور سیر و تماشای آن در صافیت‌ترین صورتش که روح<sup>۲</sup>، پیش از پیوند با ماده و جهان حس، بدان صورت آن را سیر و تماشا کرده بود.

۳ - عشق به منزله واسطه میان دو جهان. (این نظر را بعدها کیش مسیحی گرفت و پرورش داد).

اختلاف اساسی میان این دو متفکر را می‌توان با بررسی رابطه عقل - گرایبی با عقل ناگرایی در شیوه نگرش آنها به زندگی دریافت. افلاطون به این اعتبار که به امکان شناخت زمینه وجود از طریق عقل نظری اعتقاد داشت، عقل‌گرا بود. آنچه او جمال ابدی می‌نامد چیزی نیست جز یکی از مثل‌اعلا یا جهت جذّاب تصویر حقیقت ابدی. اما در حقیقت چیزی فردی و شخصی وجود ندارد بنابراین مثال یا خدای او حقیقت غیر شخصی و نظری است که در عالم مثل بی‌حرکت نشسته و پرستندگان و ستاینده‌گانش را به او دسترس نیست. چیزی است عینی و بیرون از روح انسانی که تنها باید چون کار هنری بی نقصی بدان نگریست و آن را تحسین کرد. عشق، که به خودی خود عنصری غیر عقلانی است، فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به فرجامی که همان تحقق حقیقت نظری است. بنابراین در نهایت، «اروس» افلاطون چیزی نیست مگر عشق عقلانی به خدا در فلسفه اسپینوزا.

مولوی به خلاف افلاطون پای بند عقل نیست. در مکتب او نسبت مرتبه عقل و عشق وارونه است. به عقیده او شناخت بنیاد وجود از طریق عقل نظری میسر نیست. مقوله‌های خرد یا آنچه او آن را عقل جزوی می‌خواند به حکم طبیعت خود از دریافت واقعیت نهایی عاجزند و از جهت ماهیت دوبنی و استطرادی خود قادر به درک جوهری‌گانه وجود نیستند. عقل در نظر



مولوی چراغ و هادی است نه مقصود. از آنجا که حیات ذاتاً غیر عقلانی است، آن جمال ابدی که عاشق را به خود جذب می کند، جمال «ساطع از حقیقت» نیست. مولوی اصطلاحات افلاطونی را برای بیان آرای بی‌کار می برد که فرسنگها از افلاطون دور است. در نظر افلاطون کلمه «ورای معقول» معنایی ندارد. چون عقل با واقعیت نهایی یکی باشد چگونه چیزی می تواند ورای آن باشد؟ این معنی باز مبین آن است که چرا «اروس» افلاطون نظراً به ادراک در می آید و عشق مولوی به وصف در نمی آید. جوهر الهی و طبیعت روح انسانی ورای عقل اند، بنابراین رابطه ژرف و نهایی آنها هم باید الزاماً چنین باشد.<sup>۱</sup>

یکی از ویژگیهای دنیای اندیشه مولوی این است که آنچه در مرکز اندیشه او قرار گرفته حیات است نه حقیقت یا معرفت خدا. جهاز زندگی و نقش آن در رشد و جذب است که در نظرش بیش از هر دستگاه مابعدالطبیعه عقلانی، روشنگر حیات است. عشق امری است ذو جنبتین از این جهت که در عشق، دادن همان ستدن است و مرگ همان زندگی است. نمودار این فراگرد مردن برای زندگی، زندگی آلی است. ماده بیجان با مرگ در خویش و زندگی در حیاتی والاتر، در گیاه، ماده زنده می شود و به همین طریق گیاه

(۱) اتصال بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۷۶۵)

و نیز :

بی تعلق نیست مخلوقی بدو زانک فصل و وصل نبود در روان  
این تعلق را خرد چون ره برد  
آن تعلق هست بی چون ای عمو  
غیر فصل و وصل ننديشد گمان  
(همانجا، ابیات ۳۶۹۵ و ۳۶۹۶)  
بسته فصلست و وصلست این خرد  
(همانجا، بیت ۳۶۹۹)



می تواند بامردن درخویش وزندگی در حیوان مقامی والاتر بیابد. تمام سیرتطورشاهدی است برای اصل مردن برای زیستن.

مولوی اصل رشد و تکامل را از راه نیروی آلی جذب، بهترین اصل روشنگر می داند. او هر چند در اعتقاد به مابعدالطبیعه ضد عقلانی خود صادق است، قبول می کند که ارتباط و تأثیر متقابل جسم و جان را بامسئله تماس مکانی و علیت جسمانی نمی توان بیان کرد، با این همه پیوسته به قدرت معجزه گر تبدل که در هر جای طبیعت آن را می توان دید اشاره می کند. چه بسا بینش مکانیستی بکوشد تا با اصل اینهمانی علت و معلول، روشنگر پدیده ها گردد؛ لیکن بینش مکانیستی انتزاع بی اندازه یکجانبه ای است از واقعیت. در واقعیت چیزی جز تبدل کیفی دیده نمی شود. هیمة به آتش بدل می شود و نان به جان و حال آنکه عقل به عدم تجانس علت و معلول حکم می کند.<sup>۱</sup> چگونگی این تبدل شاید قابل درک نباشد، اما خود این حقیقت

(۱) هر چه جز عشقست شد مأکول عشق      دو جهان يك دانه پیش نول عشق  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۶)

و نیز:

باز نان را زیر دندان کوفتند      گشت عقل و جان و فهم هوشمند  
باز آن جان چونکه محو عشق گشت      یعجب الزراع آمد بعد کشت  
(همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۱۶۸ - ۳۱۶۷)

و همچنین:

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین      ذوق جزو از کل خود باشد بین  
(همانجا، بیت ۸۸۹)



چنان آشکار و تردیدناپذیر است که ذهن غیرفلسفی آن را بی هیچ دلیلی می پذیرد. در این مرحله مولوی در تمثیل پارا فراتر می گذارد و می پرسد که: آیا این اعتقاد موجه نیست که اصلی نظیر اصل رسیدن ماده به مرتبه انسان، در مرحله بعدی تکامل، یعنی در رسیدن انسان به مرتبه وجود معنوی جامعی که خدا باشد، مصداق دارد؟<sup>۱۴</sup> این استنتاجی است ناشی از تعبیر مولوی از جذب به منزله فراگردی از عشق. بنابراین در اینجا اختلاف فاحشی میان اروس Eros افلاطون و عشق مولوی می یابیم: اولی ما را به سیر زیبایی عقلانی غیر شخصی رهنمون است، و دومی به سهیم شدن در زندگی بیکران از راه تبدیل به عضو زنده در «جانِ جان».

فلسفه می کوشد تا کثرات را با رشته وحدت به هم پیوند دهد. این کوشش تنها جزئاً می تواند موفق باشد، زیرا عقل هیچگاه بر دوگانگی امر ذهنی و امر عینی فائق نمی شود. به گفته مولوی چشم عقل دو بین است و آنچه را که در واقع یکی است دو می بیند. تحلیل عقلانی واقعیت را به دو

و نیز:

همچو آب و نان که جنس ما نبود      گشت جنس ما و اندر ما فزود  
(همانجا، بیت ۸۹۱)

و نیز:

ای خنک آن مرد کز خود رسته شد      در وجود زنده پیوسته شد  
(همانجا، بیت ۱۵۳۵)

(۱) عشق بحری آسمان بر وی کفی  
دور گردونها ز موج عشق دان  
کی جمادی معو گشتی در نبات؟  
روح کی گشتی فدای آن دمی؟  
چون زلیخا در هوای یوسفی  
گر نبودی عشق بفسردی جهان  
کی فدای روح گشتی نامیات؟  
کز نسیمش حامله شد مریمی؟  
(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۳۸۵۶ - ۳۸۵۳)



بخش تقسیم می کند و آنگاه نمی داند که چگونه آن دورا باهم یکی کند. عشق که اصل وحدت است بالاتر از عقل قرار می گیرد. عقل تفرقه و جدایی می اندازد،<sup>۱</sup> حال آنکه عشق، نامتجانس را پیوند می دهد و جذب می کند و آن را با خود متجانس می سازد. انسان بی اختیار متوجه شباهت نظرگیری می شود که میان عقیده مولوی نسبت به عشق و انواع گوناگون فلسفه شهودی وجود دارد، فلسفه ای که در مذهب اصالت تصور پس از کانت پرورده شده است. از آنجا که تصور او از خودی محض، با تصور فیخته Fichte اساساً یکی است، پس قول او درباره آن شهود نهائی که وی آن را عشق می خواند شباهتی بارز با شهود شلینگ Schelling و برگسون Bergson دارد. آراء مولوی درباره رابطه عقل و پیدایش حیات در درون ما به طور حیرت آوری مقدم بر آراء شوپنهاور Schopenhauer و برگسون اظهار شده است. اینان معتقدند که عقل تنها مصلحت بین است، و آلتی است در دست «میل به زیستن» و از این رو از سنجش عمق حیات و تأمل در ماهیت علم حضوری ما به زندگی قاصر است.

عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سربود
زیرک و داناست امانیست، نیست	تا فرشته لا نشد آهر منیست
او به قول و فعل یار ما بود	چون به حکم حال آبی، لا بود. <sup>۲</sup>

شهود نهائی ما شهود وحدت هویت است که از همه تضادها و رابطه ها فراتر می رود و بنابراین به حکم طبیعت خود قادر به پانهادن به

(۱) آن یکیشی زان سوی و صفست و حال جز دوی ناید به میدان مقال

(همانجا، دفتر ششم، بیت ۲۰۳۴)

(۲) همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۹۸۴ - ۱۹۸۲



عالم عقل و حرف که سرشتی دو گانه دارد، نیست - سرشت دو گانه از این جهت که ما برای اندیشیدن مجبور به تحلیل و مقایسه هستیم.<sup>۱</sup> این نقصی است که در طبیعت عقل ریشه دارد. حیات از جهت بداهتش (حضوری بودنش) فقط در خور آن است که تجربه شود و احساس گردد نه آنکه وصف شود. تحلیل حیات نوعی کالبدشکافی پس از مرگ است. مولوی که همواره این شهود عاجل را عشق می خواند، در ابیات زیر آرزوی خویش را برای یافتن زبانی که بتواند پرده از این شهود برگیرد بیان می کند و در عین حال به ما می گوید که چرا نمی توان از آن خبر داد :

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم . . .
. . . کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر برو بستی بدان
آفت ادراک آن قالست و حال	خون به خون شستن محالست و محال <sup>۲</sup>

تضاد میان عشق و عقل در آثار صوفیان موضوعی رایج است. چنین به نظر می رسد که در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند بایکدیگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می خوانند و در آیین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل. گاه این تضاد را با تمام حدت و شدتش با این حکم گستاخانه تعبیر می کنند که عشق بی شرع است و شرع بی عشق. عشق را با جذبه ای که همه فرقها - فرق میان وفا و جفا، خیر و شر، صواب و

(۱) گوهر جان چون و رای فصلهاست خوی او این نیست خوی کبریاست

(همانجا، دفتر ششم، بیت ۶۳)

(۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۳ و ۴۷۲۵ و ۴۷۲۶ و ۴۷۲۷



خطا - را از میان برمی دارد و خلاصه همه ارزشها را در خود مستحیل می- کند، یکی دانسته اند. این عقیده در طبایع ضعیفتر فساد یافت و به تناقض گرایی انجامید که عقل سلیم با آن به مخالفت برخاست. هجویری<sup>۱</sup> می گوید که حقیقت ترکیبی ازین دو جزء است و اشاره می کند که شعار لا اله الا الله محمد رسول الله در اسلام نمونه ای از این ترکیب است، بخش اول این شعار حقیقت است و قسمت دوم شریعت.

آنچه که صوفیان واقعاً از این اظهار اراده می کردند اولویت و بداهت یکی ازین دو در قیاس با دیگری است. سخن اصلی آنها این است که جوهر دین نه با شرع یکی است نه با اخلاقیات، نه با خرد نظری و نه با ظاهر هیچیک از شرایع. نظر آنان دقیقاً با اساس نظریه شلایرماخر Schleiermacher<sup>۲</sup>، مبنی بر اینکه جوهر دین نه اخلاقیات است و نه یزدان- شناسی بلکه احساسی کیهانی است، شهود یکی شدن با روح جهان است، یکی است. از این لحاظ دین غیر اخلاقی و غیر عقلانی نیست بلکه نه اخلاقی است و نه غیر اخلاقی نه عقلانی نیست و نه غیر عقلانی. دین با اخلاقیات و عقل در تضاد نیست بلکه یکسره از مقوله دیگری است،<sup>۳</sup> این احساس

۱) کشف المحجوب، ترجمه رینولد نیکلسون، صفحات ۱۴۰-۱۳۹

2) *Über die Religion Reden an die Gebildeten unter ihrer Verachtung.* Deutsche Bibleotek Berlin. pp. 1-27.

۳) آن طرف که عشق می افزود درد بو حنیفه و شافعی درسی نکرد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز :

مذهب عاشق ز مذهبها جداست.

و نیز :

خود طواف آنکه او شه بین بود      فوق قهر و لطف و کفر و دین بود  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۶۷)



کیهانی وصف ناشدنی دقیقاً همان عشق مولوی است. شاهدهای زیرین از مثنوی گواه ما براین مدعایند:

۱- این احساس کیهانی صورت خاصی برای معشوق نمی‌شناسد:  
آنچه معشوقست صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان<sup>۱</sup>

۲- عشق را نمی‌توان با احساس نفسانی - جسمانی لذت و درد یکی دانست، عشق از مقوله دیگری است:

دل که او بسته‌ی غم و خندیدنست تو مگو کو لایق آن دیدنست<sup>۲</sup>  
و نیز:

عاشقی زین هر دو حالت برترست بی‌بهار و بی‌خزان سبز و ترست<sup>۳</sup>  
و نیز:

از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما  
حالتی دیگر بود کان نادرست تو مشو منکر که حق بس قادرست<sup>۴</sup>

۳- این احساس کیهانی خود جوهر دین است.

کسب دین عشقست و جذب اندرون قابلیت نور حق دان ای حرون<sup>۵</sup>

انسانی را که چنین احساسی داشته باشد، ایمان خود را به هر صورتی بیان کند، نمی‌توان بی‌دین خواند.

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق از دهانش می‌جهد در کوی عشق<sup>۶</sup>

(۱) همانجا، دفتر دوم، بیت ۷۰۳ (۲) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۷۹۱

(۳) همانجا، بیت ۱۷۹۴ (۴) همانجا، ابیات ۱۸۰۳ و ۱۸۰۴

(۵) همانجا، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۱ (۶) همانجا، دفتر اول، بیت ۲۸۸۰



ور بگوید کفر، دارد بوی دین      ور به شك گوید، شکش گردد یقین<sup>۱</sup>  
گر بگوید کثر، نماید راستی      ای کزی که راست را آراستی<sup>۲</sup>

خرد نظری به این احساس منجر نمی‌شود، انسان باید از منطق رو  
بگرداند تا بر این احساس دست یابد:

آزمودم عقل دوراندیش را      بعد ازین دیوانه سازم خویش را<sup>۳</sup>

۴- این احساس همه شکها و مشکلاتی را که از علایق نظری و عملی  
انسان پدید می‌آیند، از میان می‌برد؛ این احساس سرچشمه نور معرفتی  
است که عقل بدان دسترسی ندارد:

هست عشقش آتش اشکال سوز      هر خیالی را بروید نور روز<sup>۴</sup>

جنبه لایتناهی وجود انسان از متناهی ناخشنود است و آن را مورد  
شك و سؤال قرار می‌دهد، جواب این سؤال را می‌توان در خاستگاه آن،  
یعنی در این احساس کیهانی بیکران، جستجو کرد.

هم از آن سو جو جواب ای مرتضی      کاین سؤال آمد از آن سو مر ترا<sup>۵</sup>  
و نیز:

تو ازین سو و از آن سو چون گدا      ای که معنی چه می‌جویی صدا<sup>۶</sup>

---

(۱) همانجا، بیت ۲۸۸۲      (۲) همانجا، بیت ۲۸۸۶      (۳) همانجا، دفتر  
دوم، بیت ۲۳۳۲      (۴) همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۱۳۶      (۵) همانجا،  
بیت ۱۱۳۷      (۶) همانجا، بیت ۱۱۳۹



و نیز:

پوزبند و سوسه عشقت و بس      ورنه کی و سواس را بسته ست کس<sup>۱</sup>

یکی دانستن عشق با این شهود کیهانی بلا فصل معنای واقعی تعدادی از اقوال صوفیه را که بی توجه بدان، طامات به نظر می رسند روشن می کند. فی المثل ابیات زیر را که به ابوسعید ابی الخیر<sup>۲</sup> نسبت می دهند باید با در نظر داشتن نکته فوق تفسیر کرد.

آن را که قضا ز خیل عشاق نوشت      آزاد ز مسجدست و فارغ ز کنشت  
آن را که فنا شیوه فقر آیینست      نه کشف و یقین نه معرفت نه دینست<sup>۳</sup>

مولوی هیچ گاه از باز گفتن این موضوع خسته نمی شود که نه از این شهود خبر می توان داد و نه آن را می توان آموخت. عقل و اخلاق شاید به تحقق آن یاری کنند؛ اما مولوی آشکارا آن را بیرون علم و حرفه می شمارد.

علم آموزی طریقت قولیست      حرفه آموزی طریقت فعلیست

( ۱ ) همانجا، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۰

( ۲ ) برای اطلاع از احوال شیخ ابوسعید ابی الخیر رجوع شود به:

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*,

Cambridge University Press, 1921. (تحقیق در عرفان اسلامی)

( ۳ ) ابوسعید ابی الخیر، به اهتمام میترا Mitra چاپ لاهور. مقایسه این رباعی از ابوسعید با یکی از رباعیات عمر خیام که در ذیل می آید نشان می دهد که اغراق از این نظر به چه «هیچ گرایی» مطلق می رسد.

رندی دیدم نشسته بر روی زمین      نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین  
نی حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین      در هر دو جهان کرا بود زهره این



فقرآموزی ز صحبت قایمست.

اوچون این شهود را مقصود واقعی دین می‌داند، يك لحظه آن را با هزار سال عبادت خالصانه به درگاه خدا سودا نمی‌کند.<sup>۱</sup> ظاهر دین و شرایع آن با این شهود بلاواسطه یکسان نیست.<sup>۲</sup>

از جهت رابطه میان این شهود با خرد، مولوی داستان آدم و ابلیس را چنانکه در قرآن آمده است تفسیر کرده است. برای دریافت

(۱) يك زمانی در حضور اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا (این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون نیست. در مثنوی چاپ تهران، چاپ سنگی به اهتمام میرزا محمود کتابفروش در مجلد اول، داستان منازعت کردن امرا با یکدیگر، به صورت: يك زمانی صحبتی با اولیا... آمده است). - مترجمان.

(۲) آن طرف که عشق می‌افزود درد بسوحنیفه و شافعی درسی نکرد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز:

خود طواف آنک او شه بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود (همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۶۷)

و نیز:

زان نیامد يك عبارت در جهان که نهانست و نهانست و نهان (همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۶۸)

مثنوی مشحون از ابیاتی است نظیر آنچه آوردیم، در باب بزرتری عشق بر شریعت. قرآن بر شرع و وظیفه و طاعت تکیه می‌کند و از نظر قرآن رابطه خدا و انسان چون رابطه خواجه و خدمتکار است. واکنش صوفیان در برابر راستگیشی اغلب به صورت وارونه ساختن ارزشها بیان می‌گردد. مولوی وظیفه و طاعت را تلبیسی بر عشق می‌داند.

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع (همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۷۲۲)

بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد (همانجا، بیت ۴۷۲۴)



تفسیر مولوی خلاصه این داستان را نقل می‌کنیم: <sup>۱</sup>

عالم و فرشتگان مدت‌ها پیش از خلق انسان وجود داشتند. هنگامی که خدا تصمیم به آفرینش آدم گرفت آن را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت که می‌خواهد موجودی خلق کند که خلیفه او در زمین باشد. فرشتگان غمگین شدند، به پاکی و برتری خود اشاره کردند و ستایش و نیایش وقفه ناپذیر خویش را یادآور گردیدند. به خلقت انسان اعتراض کردند، چه به زعم آنان انسان موجودی سفاک می‌بود و زمین را به خون آلوده می‌کرد. خدا در رد این مخالفت با بخشیدن معرفت به انسان او را بر همه برتری داد. فرشتگان به جهل خویش و ارزش آدم اعتراف کردند. چون انسان به سبب معرفتی که فرشتگان فاقد آن بودند احراز شایستگی کرد، به فرشتگان امر شد تا آدم را بستانند و بر او سجده برند. همه فرشتگان اطاعت کردند مگر ابلیس که از سر غرور تن زد و آدم را موجودی پست، ساخته از گل، تلقی کرد. ابلیس به سبب این بی‌حرمتی به خدا و آدم دچار لعنت گردید و از مقام رفیع خود فرو افتاد و بر آن شد تا از این مخلوق تازه و خالق آن انتقام خویش بازستاند.

ابلیس آدم و حواریا بفریفت و به خوردن میوه از درخت ممنوع واداشت. آن دو به گناه خویش اعتراف کردند و بخشوده شدند به زمین

---

(۱) مأخذ داستان در قرآن: آفرینش آدم به عنوان اشرف مخلوقات (۲/۳۵) تعلیم اسماء به آدم (۲/۳۱) امر به فرشتگان که آدم را سجده کنند (۲/۳۲، ۷/۱۰، ۱۵/۲۹، ۱۷/۶۲، ۱۸/۴۸، ۲۰/۱۱۵، ۳۸/۷۲) ابا کردن ابلیس از سجده بردن بر آدم (۲/۳۲، ۷/۱۰، ۱۵/۳۱، ۱۷/۶۳، ۱۸/۴۸، ۲۰/۱۱۵، ۳۸/۷۳ و ۸۴).



فروفرستاده شدند تا در آن زندگی کنند. آدم شایستگی خویش را باز یافت اما شیطان کینه خود را نسبت به او و عصیان خویش را نسبت به خدا حفظ کرد.<sup>۱</sup>

اکنون به تفسیر مولوی از این داستان، که در بعضی موارد با روایت تورات مطابقت می‌کند و در برخی موارد با آن متفاوت است، باز می‌گردیم. آراء او را به قرار زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱ - آدم در قرآن نمودگاری از بشریت در جوهر اصلی آن و مثال اعلای انسان است.

(۱) این چنین آدم که نامش می‌برم . گر ستایم تا قیامت قاصر م  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۲۴۸)

و نیز:

بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم  
(همانجا، دفتر دوم، بیت ۱۸)

و نیز:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهانتر از پریان بود  
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۲۵۵)

و نیز:

آدمی نزدیک عاقل چون خفیهست چون بود آدم که در غیب او صفت  
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۲۵۷)

در باره یکسان دانستن آدم با انسان به طور کلی، آیه‌ای در قرآن هست که بدین مورد اشاره می‌کند و اگرچه مستقیماً مورد استفاده مولوی قرار نگرفته اما ظاهراً باید مبنای قرآنی نظریه او باشد: وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلْآدَمِ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (۱۰/۷).



۲- معرفتی که به آدم ارزانی شد و سبب شرم فرشتگان گردید و موجب برتری او بر همه آنها شد معرفت شهودی بود و با معرفت عقلی و خرد نظری هیچ وجه اشتراکی نداشت.<sup>۱</sup>

۳- در خلقت آدم خداوند روح خویش را در او دمید، روحی که سرچشمه الوهیت و شایستگی انسان شد و جوهری بود که از فرشتگان خواسته شد تا بدان نماز برند.

۴- شیطان یا اصل شرمظهر آن جنبه از زندگی است که قادر به شناخت جنبه الوهیت انسان نیست.<sup>۲</sup>

عقل به خودی خود ماده گرا و واقع گراست و نمی تواند ارزش ابدی انسان را تحقق بخشد. این ارزش در شهود الوهیت و ابدیت انسان است که انسان پس از هبوط همواره در صدد بازیافتن آنست.<sup>۳</sup>

ابلیس تجسم عقل واقع گراست و حال آنکه جوهر آدم عشق به کمال و بیکرانی است. مولوی باز ابلیس را به منزله يك جبری<sup>۴</sup> می نمایاند

(۱) چشم آدم چون به نور پاك دید جان و سر نامها گشتش پدید

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶)

(۲) علم بودش چون نبودش عشق دین او ندید از آدم الا نقش طین

گرچه دانی دقت علم ای امین زانت نگشاید دو دیده ی غیب بین

(همانجا، دفتر ششم، ابیات ۲۲۱-۲۶۰)

(۳) داند او کو نیکبخت و محرمست زیر کی ز ابلیس و عشق از آدمست

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۱۴۵۲)

(۴) مولوی این موضوع را که شیطان در عین حال که تجسم عقل است مانند

انسان تجسم جبر در مقابل اختیار هم هست به شیوه ای بدیع بر مبنای برخی



و به این معنی اشاره می کند که عقل نمی تواند به اختیار معتقد شود، اختیار در جنبه غیر عقلانی انسان وجود دارد. پس شیطان تجسم عقل است که واقع گرا و جبری است، در حالی که جنبه شهودی انسان، او را موجودی کامل و مختار معرفی می کند.

بنا بر این مولوی جوهر انسان را اتحاد عشق و اختیار می داند، اکنون که مقصود مولوی را از عشق دانستیم به مسئله اختیار می پردازیم.

---

→ از آیات قرآنی شرح می دهد و می گوید که آدم و شیطان هر دو مرتکب گناه شدند، آدم به ارتکاب این گناه به اختیار خویش اعتراف کرد و خواستار آمرزش شد، اما شیطان گناه خویش را به خدا نسبت داد. آدم و حوا گفتند: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا (۲۳/۷)، پروردگارا، ستم کردیم بر خود؛ و شیطان گفت: فَبِمَا اغْوَيْتَنِي لَأُضِلَّنَّهُمْ صراطك الْمُسْتَقِيم (قرآن کریم، ۱۵/۷)، پس اکنون به آنچه مرا بیراه کردی، ایشان را در راه راست تو نشینم و در گذر ایشان .



## ۶. اختیار

همه نظامهای فلسفی و دینی در طول تاریخ خود زمانی با مسئله جبر و اختیار دست و گریبان بودند. اتفاق و اختیار را در قلمرو شریعت و منطق راهی نیست، در آنجا بر وحدت و همشکلی فراگردهای عقل تکیه شده و جایی برای شقوق دیگر با احتمال مساوی باقی نمانده است. منطق با جبر ملازم است و شریعت راه را بر بدعت بسته است، از اینرو خردگرایی پیگیر تقریباً همواره متحد موجبیت بوده است. وجدان دینی هم، هر چند بر مقدمات دیگری مبتنی بوده، به نتیجه‌ای مشابه انجامیده است، زیرا با قدرت و علم بیچون خدا دیگر جایی برای عمل مستقل اراده مخلوق باقی نمی‌ماند. مسئله جبر و اختیار دوراهی است که بر پیش پای بشر نهاده شده و شاید چنین مقدر بوده است که بشر همواره بر سر این دوراهی متحیر باقی بماند، دوراهی که طبیعت بی تکلف بشر متساویاً آن دورا بر حق و ضرور دانسته است. اکنون به تاریخ این مسئله در اسلام بپردازیم.

در این حقیقت شکی نیست که اسلام نخستین آیینی نبود که مسئله جبر و اختیار را پیش کشید. با وجود این چنانکه بعدها خواهیم دید تعلیمات به ظاهر متناقض قرآن در این باب برای اختلاف آراء فرق مختلف اسلامی دستاویزی شد. با آنکه آشنایی مختصری با قرآن برای دریافت این معنی



که اسلام مسئله جبر و اختیار را خود به خود مطرح کرده است کفایت می‌کند، هنوز برخی از خاورشناسان معروف اروپایی بی‌آنکه هیچ اجتهادی در تاریخ ادیان داشته باشند بر آنند که این مورد در اسلام از مناقشات پیروان دین مسیح‌ناشی شده است.<sup>۱</sup> بویر اذعان دارد که هیچ دلیل مستندی برای حکم خویش در این باب ندارد<sup>۲</sup> و مک‌دونالد بر گفته خویش می‌افزاید که هرچند تأثیر یزدانشناسی یونانی را بر اسلام نمی‌توان به آسانی نادیده گرفت، لیکن تمامی این مطالب احتیاج به بررسی دقیق دارد.<sup>۳</sup> گلدتسهریر Goldziher بنیان حدس خویش را بر این تقارن تاریخی می‌گذارد که همزمان با پدید آمدن مسئله جبر و اختیار در اسلام مسیحیان بیزانسی با آن دست و گریبان بوده‌اند.<sup>۴</sup> اما در میان همه دانشمندان اروپایی که تاکنون به این مسئله پرداخته‌اند بکر Becker ظاهر آبه حقیقت نزدیکتر شده است، او می‌گوید که هرچند آثار آباء کلیسا درباره مباحثات مسلمانان اولیه با مسیحیان بر سر مسئله جبر و اختیار مارا بر آن می‌دارد تا اسلام را در این مورد متأثر از مسیحیت بدانیم، با این حال اختیار مسئله‌ای است که احتمالاً از بطن تعالیم اسلام منبعث گردیده است.<sup>۵</sup>

1) Von kremer, *kultürgeschichtliche Streifzüge*

2) Boer.T. de, *Geschichte der philosophie in Islam*, S. 3.

3) MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 130.

4) Goldziher, *Muh. Studien*, II. S. 382 (für die Uebernahme neutestamentlicher Sprüche und Ideen in die Hadis-Literatur).

5) G. H. Becker, *Islam-Studien* (Leipzig, 1924) I. Bd. S. 432-439



هیچ مسئله‌ای در طول تاریخ ذهن مسلمانان را به اندازه این مسئله مشوب نکرده است: آیا قدرت و علم بیچون خدا و به حکم ازلی بودن خیر و شر جایی برای استقلال عمل و مسئولیت فرد باقی می‌گذارد؟ قرآن و حدیث هم مؤید جبرند و هم مؤید اختیار. در ذهن پیامبر اسلام نیز این دو جنبه متساویاً متصور بوده است. نخست به قرآن رومی کنیم تا ببینیم چگونه هر دو جنبه مسئله را یکسان عرضه می‌دارد. قرآن به رابطه میان اراده بشری و اراده الهی و عمل متقابل آن دو همراه با سایر اتفاقات جهان به طرق ذیل که ظاهراً متناقض می‌نماید می‌نگرد:

۱- خدا خالق همه چیز است - هم خالق خیر و هم خالق شر. در ارواح بشری هم نیکی آفریده و هم بدی و از پیش می‌داند که این دو چگونه عمل خواهند کرد.

۲- خدا همه چیز را نیک و حق آفرید و مسئول شری نیست.

۳- خدا خیر و شر را با هم آفرید و انسان را در انتخاب میان نور و ظلمت مخیر ساخت.

---

بکر آثار آباء کلیسارا دلیلی بر این حقیقت می‌داند که مسلمانان و مسیحیان در این مورد با یکدیگر مباحثه کرده‌اند، و به نوشته‌های یوحنا دمشقی (۷۴۹م) که یکی از معتقدان مرسخت کلیسای یونانی بوده اشاره می‌کند و به قول ابوقراء که از اولین آباء عربی نویس مسیحی است (میان ۷۴۰ و ۸۲۰) و رساله‌ای از او به نام الجبر والاختیار بر جای مانده است استناد می‌جوید.

Arabische Schriften des Theodor Abu Korra (Paderborn, 1910) Forschungen zur Chr. Liter. und Dogmengeschichte X.



- ۴- خدا هرچه اراده کند انجام می دهد، هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند و هر که را اراده کند گمراه می سازد.
- ۵- اما او هر که را به او ایمان داشته باشد و عمل خیر انجام دهد به راه راست هدایت می کند و تنها گناهکاران را گمراه می کند و کیفر می دهد.
- ۶- اگر خدا اراده می کرد همه مردم بدو ایمان می یافتند و به کار خیر می گرویدند، اما او چنین چیزی را نخواست.
- ۷- آنچه خدا بخواهد می شود نه آنچه بشر بخواهد.
- ۸- هر نفسی صاحب چیزی است که کسب کرده.
- موارد هشت گانه ای که در بالا آوردیم همه مبتنی است بر آیاتی که در ذیل می آید.

- مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ

نَبَرَّاهَا... ۱

- وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْتُمْ وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. ۲

- وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا. ۳

- وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. ۴

- وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ

لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

- فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۶



... والله لا يهدي القوم الكافرين<sup>١</sup>

... والله لا يهدي القوم الظالمين<sup>٢</sup>

... ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً<sup>٣</sup>

... فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية...<sup>٤</sup>

... ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم واذا اراد الله بقوم سوء

فلا مرد له وما لهم من دونه من وال<sup>٥</sup>

... افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه

وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلاتذكرون<sup>٦</sup>

... ولو شاء ربك لآمن في الارض كلهم جميعاً<sup>٧</sup>

... ولو شاء الله لجمعهم على الهدى<sup>٨</sup>

... ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها<sup>٩</sup>

... قل ان الامر كله لله<sup>١٠</sup>

... ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها<sup>١١</sup>

... لا يكلف الله نفساً الا وسعها لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت...<sup>١٢</sup>

---

١٣/٥ (٤)	٤٦/٤ (٣)	٢٥٨/٢ (٢)	٢٦٤/٢ (١)
٣٥/٦ (٨)	٩٩/١٠ (٧)	٢٣/٣٥ (٦)	١١/١٣ (٥)
٢٨٦/٢ (١٢)	٧/١٧ (١١)	١٥٤/٣ (١٠)	١٣/٣٢ (٩)



در برابر چنین اظهارات گوناگون درباره یکی از بنیادی ترین مسائل علم و زندگی، ذهن بشری نمی تواند در انتظار کمک منطق یونانی یا یزدانشناسی مسیحی بماند تا برای مسئله ذوجنبتین دردناک آگاه گردد. قرآن همه راهها را باز گذاشته بود و آنگاه تمایلات فردی و مقتضیات تاریخ برخوردهای متقابلی را با انواع گوناگون فرهنگهای بیگانه پیش آورد و کفه ترازو را به سود یکی یا دیگری از این جنبه ها سنگین کرد. پیامبر (ص) اسلام تکیه فوق العاده ای بر ایمان و تغییر اراده کرده بود و زندگی پرتحرک و گسترش یابنده مسلمانان صدر اسلام برای آنان فرصتی باقی نمی گذاشت تا به تفکر درباره تناقضاتی که در خود ایمانشان وجود داشت بپردازند. اما برخی از افراد در انتخاب شیوه زندگی خود با مشکل روبرو شدند. گاه و بیگاه پیامبر (ص) مورد سؤال واقع می شد، و در تعداد کثیری از احادیث مربوط به این موضوع پیامبر (ص) سؤال کننده را به عمل ترغیب می کرد بی آنکه راه حلی نظری برای این مسئله به او داده باشد. در پی اَعْمَلُوا، فَكُلْ مِمَّا خُلِقَ لَهُ مِنْ أَمْرٍ<sup>۱</sup> حدیث بسیار رایج دیگری هست مبنی بر اینکه عربی به خدمت رسول (ص) آمد و از او پرسید که آیا می تواند شترش را رها کند و توکل به خدا داشته باشد پیغمبر (ص) بدو پاسخ داد که: اَعْقِلْ وَتَوَكَّلْ<sup>۲</sup>. این جواب کاملاً مشخص نظر پیغمبر (ص) است. بعدها هنگامی که بر سر این

(۱) احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۷۷:

لَمَّا قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَفِيمَ الْعَمَلِ إِذَا كَانَتْ الْأَشْيَاءُ قَدْ فُرِغَ مِنْهَا مِنْ قَبْلِ، قَالَ اَعْمَلُوا فَكُلْ مِمَّا خُلِقَ لَهُ (حدیث متفق علیه من حدیث علی و عمران بن حصین).

(۲) با توکل زانوی اشتر ببند.



مسئله مشاجره و مجادله برخاست همه منازعان یا احادیثی مناسب با نظریه خویش یافتند و یا به جعل حدیث پرداختند. تعداد زیادی حدیث نبوی در طرفداری از نظریه اختیار وجود دارد که بسیاری از آنها برای مسئله پرتوی نمی افکند. این احادیث فقط بازتابهای جنبه های گوناگون تعالیم قرآن در این موردند. پیروان جبر ادعا کرده اند که پیامبر گفته است: معتقدان به اختیار مجوسان این امتند.<sup>۱</sup>

اما به طور کلی این تناقضات ظاهراً چندان مایه اضطراب خاطر پیغمبر و جانشینان بلا فصل او نشده است. آنان که از تعالیم او فیض برده بودند ظاهراً مردانی نیرومند، اهل عمل و در عین حال در ایمان به قضا و قدر ثابت قدم بودند. چنین آمیزه ای از لحاظ روانی توجیه پذیر است. زمانی دراز برآمد تا در ایمان به قضا و قدر گرایشهای منفی و میل به سکون پدید آمد. روایت می کنند که خلیفه عمر که مردی با اراده آهنین بود به گروهی از مردمان بیکاره برخورد که خود را *الْمُتَوَكِّلُونَ* می خواندند. از تصور غلطی که از تسلیم و رضا داشتند آنان را سرزنش کرد و گفت بهتر است که دانه بر زمین بیفشانید آنگاه به خدا توکل کنید.<sup>۲</sup>

(۱) حدیث: *الْقَدَرِيُّ* مجوس هذه الأمة. شیخ محمود شبستری ترجمه این حدیث را در منظومه گلشن داغ آورده است که:

هر آن کس را که مذهب غیر جبرست      نبی فرمود کومانند گبرست

(۲) گلدتسیهر در کتاب *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus.*

از ابن مسکویه نقل می کند که:

لَقِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، رَضِيَ، نَاسًا يَشْبَهُونَ صُوفِيَّةَ زَمَانِنَا، فَقَالَ مَنْ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا



به همین ترتیب نقل می کنند که شخصی از علی (ع) پرسید: «آیا بشر مختار است یا مجبور؟» علی (ع) از آن مرد خواست که یکی از پاهای خود را از زمین بردارد و مرد چنین کرد. آنگاه علی (ع) بدو فرمود که در همان حال پای دیگر را هم از زمین بردارد. طبیعتاً این کار میسر نبود، علی (ع) گفت: «تو مختار بودی که يك پايت را از زمین بلند کنی اما در برداشتن هر دو پای خود از زمین اختیاری نداری، پس تو هم مختاری و هم نیستی.» این پاسخ روح جملۀ الایمان بین الجبر والاختیار است که فراوان نقل می شود.

در صدر اسلام، بر این مبنا هیچ اختلاف شدیدی دیده نمی شد، لیکن با گسترش عقاید، تشدید این اختلاف اجتناب ناپذیر بود. به گروهی از مسلمانان یرمی خوریم که به دو مکتب «قدریه» و «جبریه» منقسم شده بودند، فرقه اول قایل به مسئولیت انسان در قبال اعمالش بودند و فرقه دوم منکر چنین مسئولیتی می شدند. این دو مکتب نامهای گوناگون به خود گرفتند اما هیچ گاه از میان نرفتند.

معتزله، که خردگرایان دنیای اسلام خوانده می شوند، به عدل و توحید خدا معتقد بودند، و خود را اصحاب العدل والتوحید نامیدند. در نظر آنان اعتقاد به مسئولیت بشر در مقابل اعمالش نتیجه اعتقاد او به عدل و خرد خداست، چه اگر انسان در انتخاب میان خیر و شر آزاد نباشد چگونه خدای عادل می تواند بدو پاداش یا کیفر دهد؟ معتزله از این جهت اخلاف

نحن المتوكلون. قال: بل انتم مستأكلون الا خبركم بالمتوكلين؟ من القى حبة في بطن الارض وتوكل على ربه.



قدریه محسوب می شوند.

پس از معتزله نوبت به واکنش اهل سنت در قالب مکتبی به نام «مذهب اشعریه» رسید که نام خود را از ابوالحسن اشعری بنیان گذار این مکتب گرفته اند.<sup>۱</sup>

فرقه اشعری نظام مابعدطبیعی و عقیدتی خشکی به وجود آورد که حتی امروز هم زمینه قسمتی از معتقدات مسلمانان را تشکیل می دهد. این گروه منکر علیت و صدق تام قوانین طبیعت شدند، نه به منظور دفاع از اختیار بشر بلکه برای توجیه قدرت مطلق خدا. گفتند که هیچ قانونی نمی تواند خدا را مقید سازد، چه این تجاوزی به قدرت بیچون اوست. در جواب این سؤال که «چرا انسان برای اعمالی که مقدر بوده و در آنها اختیاری نداشته است باید مجازات شود؟» نظریه کسب را پیش نهادند. غزالی، هر چند بزرگتر از آن بود که به مکتبی از مکاتب کلامی و فلسفی تعلق داشته باشد و در بسیاری مسائل آشکارا با نظر اشعریه مخالفت می ورزید، یکی از نیرومندترین حامیان و مفسران نظریه کسب به شمار می رود.<sup>۲</sup>

اکنون با دقت بیشتر به مطالعه این کوشش داهیانیه از جانب این

(۱) برای آشنایی مختصر با نظریه فرقه اشعریه به کتاب احیاء علوم الدین تألیف محمد غزالی (کتاب قواعد العقاید، ص ۷۲) رجوع شود.

(۲) «کسب» در ارتباط با نظریه اشاعره در جبر و اختیار نباید با «کسب» در مقابل توکل اشتباه شود، در همین فصل توضیحاتی در مورد «کسب» و «توکل» خواهد آمد.



مکتب برای تلفیق موجبیت با مسئولیت انسان در اعمالش می‌پردازیم. این تلفیق دقیقاً بانظر غزالی درباره علیت و وجود ارتباط دارد. در نظر او وجود و قدرت هر دو انحصاراً متعلق به خداست، خدا یگانه جوهر است زیرا تنها او قائم بذات است، خدا نه تنها علت اولی است بلکه در واقع یگانه علت است. او برخلاف بسیاری از اشعریان متعصب به قانون توالی ضروری پدیده‌ها معتقد بوده به کلام خودش «هیچ چیز نمی‌تواند واقع شود مگر شرایط لازم برای وقوع آن پیش از آن موجود باشد.» علی‌رغم این معنی، او پدیده‌های متقدم را علت پدیده‌های متأخر نمی‌داند. در وقوع پدیده‌ها توالی ضروری وجود دارد که خود مصداق مقصودی مقدر و ازلی است، علت اولی و علت غایی یگانه علت است و یک پدیده نمی‌تواند علت پدیده دیگر باشد.

در فصول «شکر» و «توحید» و «توکل»، غزالی فلسفه خویش، یعنی آرای خود را درباره وجود و جوهر و علیت و اختیار، به صورتی بس فشرده و موجز به ما عرضه داشته است. در اینجا او اعتقاد خود را به وحدت وجود آشکارا می‌نماید و هوادار استدلالی این قول صوفیه است که هیچ چیز وجود ندارد مگر خدا، هیچ مؤثری نیست جز خدا. غزالی در بیان حدیث *اعملوا فکل میسر لما خلق له* می‌گوید:

فتبين ان الخلق مجاری قدرة الله تعالى ومحل افعاله وان كانوا هم ايضاً من افعاله ولكن بعض افعاله محل للبعض وقوله اعملوا وان كان جارياً على لسان الرسول، صلعم، فهو فعل من افعاله وهو سبب لعلم الخلق بأن العمل نافع وعلمهم



فَعَلَ مِنْ أَعْمَالِهِ تَعَالَى وَالْعِلْمُ سَبَبٌ لَانْتِبَاحِ دَاعِيَةٍ جَازِمَةٍ إِلَى الْحَرَكَةِ وَالطَّاعَةِ  
وَانْتِبَاحِ الدَّاعِيَةِ أَيْضاً مِنْ أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ سَبَبٌ لِحَرَكَةِ الْأَعْضَاءِ وَهِيَ أَيْضاً  
مِنْ أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَكِنْ بَعْضُ أَعْمَالِهِ سَبَبٌ لِبَعْضِ أَيْ الْأَوَّلُ شَرْطٌ لِلثَّانِي ۱.

و این حقیقت چون نیک دریافته شود، آدمی را به توحید می رساند.  
با استغراق در توحید، مسئله مسئولیت بشر در اعمالش و عدل خدا  
در پاداش و کیفر دادن مایه ناراحتی غزالی می شود. نظر او در باره وحدت  
وجود منطقی و روشن است اما دفاع او از مسئولیت بشر و عدل خداوند  
اورا به شعبده بازی سفسطه گر مبدل می کند که گاه حتی خواننده به دشواری  
باور می کند که ادله و براهینی که غزالی در دفاع از عقیده خویش آورده  
خود اورا قانع کرده باشد. فی المثل در قطعه فوق ملاحظه کردیم که به زعم  
او مصدر همه افعال در واقع خداست، اما با این همه بشر مسئول این اعمال  
است زیرا او محل وقوع این اعمال است و از این رو مسئول است، زیرا  
خدا برخی از مقاصد خود را از طریق او تحقق بخشیده است. اگر پافرا تر  
گذاریم و بپرسیم آیا محل بودن بشر به اراده خود او بوده است، غزالی  
صادقانه پاسخ می گوید که «آن هم عمل خداست». غزالی اعتقاد خود را  
به حکم بی چند و چون ازلی پنهان نمی کند:

وَاللَّهُ تَعَالَى مُسَبِّبُ الْأَسْبَابِ وَمُرْتَبِّهَا فَمَنْ سَبَقَ لَهُ فِي الْأَزَلِ السَّعَادَةُ يَسِرُّهُ

هَذِهِ الْأَسْبَابِ حَتَّى تَقُودَهُ بِسِلْسِلَتِهَا إِلَى الْجَنَّةِ. فَالْمُتَّقُونَ يُسَاقُونَ إِلَى الْجَنَّةِ قَهْرًا ۱



وَالْمُجْرِمُونَ يَاقَادُونَ إِلَى النَّارِ قَهْرًا وَلَا قَاهِرَ إِلَّا الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ وَلَا  
قَادِرًا إِلَّا الْمَلِكُ الْجَبَّارُ<sup>۱</sup>.

خدا نخستین حلقه یا حلقه اصلی است که تمامی زنجیر علیت  
محتوم بدو پیوسته است و یکی را به بهشت و دیگری را به دوزخ می فرستد.  
بشر خود اقدام نمی کند بلکه به این سو و آن سو کشانده می شود.

در بحث پیرامون مسئله توحید و توکل، غزالی باز با مشکلی نظیر  
این مشکل دست و گریبان می گردد و به عبث می کوشد تا از طریق تحلیل  
روانشناسانه اختیار، خود را از چنگال آن برهاند. به هر حال نتیجه واقعی  
براهین او این نیست که انسان قدرت انتخاب و مسئولیت دارد بلکه این  
نتیجه، تقدیر و موجبیت محض است و بس. امیال بدون آنکه بشر خود  
بخواهد در وجودش نهاده می شود، او را از میل گزیری نیست و امیال به طور  
طبیعی و مقاومت ناپذیر نیروهای او را به حرکتی درخور وامی دارند. پس  
به اعتقاد او همه اینها سلسله ای از جبر است.<sup>۲</sup>

آنگاه تمام اعمال بشر را به سه گروه طبقه بندی می کند: طبیعی،

(۱) همانجا؛ فصل در باب شکر، ص ۷۷.

(۲) احیاء علوم الدین، ج ۴، (کتاب التوحید والتوکل، بیان حقیقة التوحید الذی  
هو اصل التوکل) ص ۲۱۹:

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا جَبْرٌ مَحْضٌ وَالْجَبْرُ يَنْقُضُ الْإِخْتِيَارَ وَأَنْتَ لَا تُنْكَرُ الْإِخْتِيَارَ  
فَكَيْفَ يَكُونُ مُجْبُورًا مُخْتَارًا» فَأَقُولُ: «لَوْ أَنْكَشَفَ الْغِطَاءَ لَعَرَفْتَ أَنَّ فِي عَيْنِ  
الْإِخْتِيَارِ مُجْبُورًا».



ارادی و اختیاری. اگر غزالی برای این طبقه بندی شاهد مثال نمی آورد مبنای تقسیمش معلوم نبود. می گوید:

هنگامی که کسی در آب می ایستد، بدن او آب را می شکافد، این عمل طبیعی است. وقتی که نفس می کشد، اراده او در این کار دخالت دارد و از این رو می توان آن را ارادی خواند. وقتی که می نویسد این عمل به انتخاب خود او است و می توان آن را اختیاری خواند. حال در مورد طبیعت، جبر کاملاً مشهود است. عمل تنفس یا سایر اعمال انعکاسی، چون بستن چشم به هنگامی که کسی با سوزنی به آن حمله کند، می تواند فراگردی طبیعی و بی اختیار شمرده شود و از این رو غزالی در باب آنها می گوید: فَقَدْ التَّحَقَّ هَذَا بِالْفِعْلِ الطَّبِيعِيِّ فِي كَوْنِهِ ضَرُورِيًّا<sup>۱</sup>.

حال به نوع سوم می پردازیم که در آن عمل نوشتن بشر عملی اختیاری به نظر می رسد و شاید منجر به این عقیده شود که نویسنده مطابق با اراده خویش این عمل را انجام می دهد یا نمی دهد. اما این استنباط از جهل تام مایه می گیرد، چه اراده انتخاب مستقل نیست بلکه به علم وابسته است. علم شقوق مختلف را بررسی می کند، دلایل له و علیه را می سنجد و اراده بر طبق حکم ناشی از آن، نیروها را به حرکت در می آورد. حال مواردی هست که در آنها علم تصمیم عاجل می گیرد و اراده همزمان با آن عمل می کند، چون عمل انعکاسی بستن چشم هنگام نزدیک شدن جسم مزاحم؛ و باز مواردی هست که در آنها مدتی طول می کشد تا علم

(۱) همانجا، بیان حقیقة التوحید...



رای نهایی خود را مبنی بر انتخاب اصوب شقوق صادر کند، آنگاه اراده مجبوره اطاعت از حکم است.

سَمِيتْ هَذِهِ الْإِرَادَةُ اخْتِيَارًا مُشْتَقًّا مِنَ الْخَيْرِ أَيْ هُوَ انْبِعَاثُ الْإِلَى مَا ظَهَرَ

لِلْعَقْلِ أَنَّهُ خَيْرٌ

غزالی در اینجا برای توجیه این تحلیل روانشناسانه خود به علم اشتقاق متوسل می شود. بدین طریق تمامی مسئله از اراده به علم منتقل می گردد. اکنون این سؤال پیش می آید که آیا انسان در اجرای احکام علم خود آزاد است؟ غزالی عمیقاً به بررسی جنبه شخصی معرفت نپرداخته است. او تلویحاً خرد را چیزی غیر شخصی می داند. بنابراین تمام حرکت از عنصری غیر شخصی آغاز می شود و بایک سلسله گامهای ضروری به عملی می انجامد. اما نقش آن شخص که این نمایش در وجودش اجرا می شود چیست؟ جواب غزالی این است که او فقط صحنه است و یگانه بازیگر در این صحنه خداست.

عمل طبیعت جبر محض، و فعل خدا اختیار محض است. اگر چه مانند انتخاب بشر نیست که بین شقوق گوناگون درنوسان باشد. و فعل بشر تلفیقی میان این دو است یعنی انتخابی است جبری و ضروری. طبیعت اصلاً قدرت انتخاب ندارد، خدا در انتخاب آزاد است، و حال آنکه بشر مجبوره انتخاب است.

این مستدلترین بیان نظر اشاعره در باب «کسب» به قلم یکی از



بزرگترین شارحان آن است. این نظر جز موجبیت محض چیزی نیست، و شخصیت و فردیت در آن جایی ندارد. انسان بنا بر این نظر، یا صحنه‌ای بیجان است یا تماشاگری غیر فعال؛ آنچه مسلم است بازیگر نیست. او فقط «محل» و «مجرأ» است. برای آنکه حس اخلاقی و مسئولیت بشر محفوظ بماند با آوردن کلمات «کسب» و «اختیار»، به سفسطه‌ای آشکار، کوشش شده است که بشر قانع گردد که او نیز در این جریان سهمی شخصی دارد. تصدیق صادقانه و صریح قدریه و معتزله بر اختیار و همچنین پذیرفتن جبر از جانب برخی از کلامیون و عارفان اسلامی در مقایسه با کوشش مذبو-حانه‌ای که اشاعره عموماً به کار برده‌اند تا این دو را با هم تلفیق دهند، سالم و شرافتمندانه به نظر می‌رسد. برای ملاحظه اقرار آشکار بعضی از عارفان به موجبیت بهتر است به ابیات ذیل که متعلق به یکی از نامدارترین مفسران تصوف و وحدت وجود است توجه کنیم:

تعینهای عالم بر تو طاریست	از آن گویی، جوشیطان، همچو من کیست؟
از آن گویی: مرا خود اختیارست	تن من مرکب و جانم سوارست
زمام تن به دست جان نهادند	همه تکلیف بر من زان نهادند
ندانی کاین ره آتش پرستیست	همه این آفت و شومی ز هستیست
کدامین اختیار ای مرد عاقل	کسی را کو بود در ذات باطل؟
چو بود تست یکسر همچو نابود	نگویی اختیارت از کجا بود؟
کسی کو را وجود از خود نباشد	به ذات خویش نیک و بد نباشد
هر آن کس را که مذهب غیر جبرست	نبی فرمود کو مانند گبرست
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گشت	همین نادان احمق ما و من گفت



به ما افعال را نسبت متجازیست      نسب خود در طریقت لهُو و بازیست  
نبودی تو که فعلت آفریدند      ترا از بهر کاری برگزیدند<sup>۱</sup>

با این مقدمات اکنون به جایی رسیده‌ایم که بتوانیم تصویری را که مولوی از آزادی انسان برای ساختن سرنوشت خویش دارد درك کنیم. حجت‌های او چنانکه خواهیم دید تمامی این مسئله را فرامی‌گیرد، و چون این مسئله را به صورت گفت و شنودی بین دو طرف که دارای دو نظر مقابل یکدیگرند مطرح کرده است، دلایل هر دو طرف را با قدرتی مشابه که ویژگی این طرز بیان مطلب است، عرضه می‌دارد.

۱- هنگامی که خدا کاینات را خلق می‌کرد تنها به انسان اختیار ارزانی داشت، و این عطیة الهی است که او را اشرف مخلوقات می‌سازد. ارزش همه کارها و عبادتها به مصداق «اختیار آمد عبادت را نمك» از این اختیار ناشی می‌شود. برای اجرام فلکی که به ناخواه حرکت می‌کنند پاداش و جزایی نیست.<sup>۲</sup> رحمت خدا مطابق با کوشش انسان بدو اعطا

(۱) شیخ محمود شبستری، منظومه گلشن (از)؛ ظاهراً این منظومه در سال ۱۳۱۷ م (= ۷۱۷ هـ ق) سروده شده است. این منظومه نخستین بار در اروپا به وسیله پرگشتال Purgstall چاپ گردید (لایپزیگ ۱۸۳۸) که پر از غلط است. نسخه چاپی دیگری از این منظومه به نام نسخه وینفیلد Whinfield نیز وجود دارد که نسبتاً صحیحتر است.

(۲) اختیار آمد عبادت را نمك      ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک  
گردش او را نه اجرو نه عقاب      کا اختیار آمد هنر وقت حساب

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۳۲۸۷ و ۳۲۸۸)



می گردد.<sup>۱</sup>

۲- تمام امور و موقعیتهای جهان را می توان به دو گروه تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم کرد. انسان تاجایی که با جهت تغییرناپذیر سروکار دارد مجبور است، اما مختار است که امور تغییرپذیر را تغییر دهد. مولوی در مکالمه میان انبیا و کافران این استدلال را در دهان انبیا می گذارد، استدلالی که هم با عقل سلیم مطابقت دارد و هم با تجربه علمی انسان. کافران می گویند: ما چنان ساخته شده ایم که موعظه کسان هر قدر هم نافذ باشد نمی تواند ما را تغییر دهد، پلنگ قادر نیست خط و خال خود را تغییر دهد، و خاک نمی تواند تبدیل به آب شود و آب نمی تواند خاصیت عسل پیدا کند.<sup>۲</sup> انبیا قبول می کنند که هر چیزی قابل تبدیل به هر چیز دیگر نیست اما بیماری روح انسان درمان پذیر است.

- 
- (۱) قدر همت باشد آن جهد و دعا  
لیس للانسان الا ما سعی  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۱۲)
- (۲) قوم گفتند ای نصوحان بس بود  
قفل بر دلهای ما بنهاد حق  
نقش ما این کرد آن تصویرگر  
کس نداند برد بر خالق سبق  
این نخواهد شد به گفت و گو دگر  
(همانجا، دفتر سوم، ابیات ۲۹۰۲-۲۹۰۰)
- خاک را گویی صفات آب گیر  
آب را گویی عسل شو یا که شیر  
(همانجا، بیت ۲۹۰۴)
- انبیا گفتند کاری آفرید  
و آفرید او وصفهای عارضی  
وصفهایی که نتان (= نتوان) زان سر کشید  
که کسی مبعوض می گردد رضی  
(همانجا، ابیات ۲۹۰۹ و ۲۹۱۰)



۳- تقدیر تا آنجا که به قوانین الهی مربوط می شود حق است. انتخاب فردی مقدر نیست. ظاهر شریعت ابدی است، امام محتوای آن آزاد و تغییرپذیر است. در این سازش میان قانون و اختیار به یکی از قانع کننده ترین و عقلانی ترین مفاهیم در فلسفه دین برمیخوریم. جوهر اصلی مفهوم قانون همین است که ابدی و لایتغیر است. قوانین طبیعت همیشه پایدار می ماند و از این رو چون به زبان مابعدطبیعی بیان شود «بیرون از دستبرد زمان» و چون به زبان یزدان شناسی گفته شود «مقدر» است. بنابراین ساختمان آزادانه مزاج اخلاقی هم به یکسانی و تغییرناپذیری علیت اخلاقی نیاز دارد. بر قلم سرنوشت يك بار و برای همیشه چنین رفته است که هر عملی را عکس العملی است.<sup>۱</sup> اگر راه کج برگزینی قانون بی رحم سرنوشت ترا به خطا رهنمون خواهد شد. حق و باطل هر دو مطیع قانون اند،

→ ریگ را گویی که گل شو عاجزست      خاک را گویی که گل شو حایز است  
(همانجا، بیت ۲۹۱۲)

بلکه اغلب رنجها را چاره هست      چون به جد جویی بیامد آن بدست  
(همانجا، بیت ۲۹۱۶)

برای بحث در مورد اختیار ← به همانجا، دفتر پنجم، از بیت ۲۹۶۳ به بعد.  
(۱) قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ، یعنی جَفَّ الْقَلَمُ وَ كُتِبَ لَا يَسْتَوِي الطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ لَا يَسْتَوِي الْأَمَانَةُ وَالسَّرْقَةُ. جَفَّ الْقَلَمُ أَنْ لَا يَسْتَوِي الشُّكْرُ وَالْكَفْرَانُ جَفَّ الْقَلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

همچنین تاویل قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ      بهر تحریضست بر شغل اهم  
پس قلم بنوشت که هر کار را      لایق آن هست تأثیر و جزا  
←



قلم سرفروشت را اراده‌ای خودکامه به حرکت در نمی‌آورد. مقدر شده است که خیر و شر نتایجی مطابق با خود داشته باشند. کیفر دیدن دزد و سکر-آوری شراب قوانینی مقدر است. در ترازوی تقدیر اعمال تا آخرین ذره سنجیده می‌شوند. اراده الهی دور از عدل و منطق نیست. شاهی که در برابر او شریف و رذیل مقامی یکسان داشته باشند شاه نیست بلکه فردی خودکامه است.

۴- انسان میان دوشق محال تردید نمی‌کند، بلکه شقوقی را می‌سنجد که به یکسان می‌تواند اختیار کند. تأمل او دلیل اختیار اوست. «می‌باید» و «می‌توان» متقابلاً به هم مربوط اند. این حقیقت که انسان میان شقوق ممکن و محال تمایز قایل می‌شود دلیل توانایی او در مورد اول و ناتوانی او در مورد دوم است. «او در این تأمل می‌کند که آیا به موصل برود یا در بغداد بماند اما در این تأمل نمی‌کند که بپرد یا راه را به پای بسپرد.» (پس از اختراع هواپیما شقی که در نظر مولوی محال بود، انتخاب-کردنی شده است).

۵- هر چیزی با نیروهایی بیرون از آن مهار شده است. تنها انسان است که اختر و اصل زندگی خویش را در درون خود دارد. هیچ نیروی زمینی یا آسمانی نمی‌تواند مسیر عمل انسان را تعیین کند، مگر آنکه آن

→

کثر روی، جَفَّ الْقَلَمَ کثر آیدت

راستی آری، سعادت زایدت

(همانجا، ابیات ۳۱۳۳-۳۱۳۱)

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود

در ترازوی خدا موزون بود

(همانجا، بیت ۴۱۴۵)



«چیز» تعریف ناپذیر، یعنی لب شخصیت او که در درون اوست، به آنچه از خارج براو تأثیر می گذارد پاسخ دهد.<sup>۱</sup>

۶- امر ونهی، ستایش و عتاب، پاداش و کیفر اگر فاعل عملی آزادی انتخاب نداشته باشد مسخرگی محض خواهد بود.<sup>۲</sup>

۷- جد و جهد به مفهوم سرکوفتن به دیوار سرنوشت نیست، زیرا جد و جهد سرنوشت بشر است. کوشش بررغم تقدیر، خود تقدیر آدمی است.<sup>۳</sup> در این جد و جهد قابلیت های پنهان و به ظهور نرسیده انسان فعلیت می یابند.

در مورد اصل مفهوم يك بنی اخلاقی، مولوی پیشقدم «فیخته» به نظر می آید، یعنی در این باب که سرچشمه مقاومت آنچه به ظاهر «ناخود» خوانده می شود در ذات «خود» است، و «خود» تنها از طریق غلبه دایمی بر این مقاومت می تواند ظاهر گردد. آنچه در قرآن «آزمودن خداوند بشر را از طریق مصایب» خوانده شده در آیین فکری پرشکوه مولوی درباره شر و مقاومت به منزله وسایل تحقق امکانات جان آدمی تعبیر گردیده است.<sup>۴</sup>

- |                                    |                                      |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| (۱) هر که را با اختری پیوستگیست    | مر ورا با اختر خود همگیست            |
| (۲) امر ونهی و خشم و تشریف و عتیب  | نیست جز مختار را ای پاك جیب          |
| (۳) با قضا پنجه زدن نبود جهاد      | زانکه این را هم قضا بر ما نهاد       |
| (۴) حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد | بر تن ما می نهد ای شیر مرد           |
| خوف و جوع و نقص اموال و بدن        | جمله بهر نقد جان ظاهر شدن            |
|                                    | (همانجا، دفتر دوم، آیات ۲۹۶۳ و ۲۹۶۴) |



تنها مقاومت است که قابلیت‌های تازه به وجود می‌آورد. این خودسرنوشت انسان است که نه تنها ناقض اختیار او نیست وسیله ظهور این اختیار نیز هست.

۸- اما اختیار به خودی خود غایت نیست،<sup>۱</sup> غایت این است که آزادانه زندگی بر وفق جنبه متعالی خود را تعیین بخشیم. بنابراین غایت اختیار تعیین بخشیدن به خود است در زمینه‌ای والا تر. در نهایت امر، آزادی و موجبیت با یکدیگر ترکیب می‌شوند. زندگی در زمینه‌ای نازلتر با موجبیت آغاز می‌گردد، و در انسان به صورت قدرت انتخاب آزاد<sup>۲</sup> تکامل می‌یابد تا باز به موجبیتی والا تر برسد، آنجا که انسان آزادی خویش را در طبق اخلاص می‌گذارد. بنابراین موجبیت دو نوع است، جبر الزامی و جبر اختیاری، جبر اختیاری محدود ساختن خویش است به سودای کمال مطلوب. انسان تا وقتی که ملزم به انتخاب طریق باشد، تا وقتی که خواه به نیروی ذاتی بیرون از خود، خواه به نیروی وظیفه‌ای که از خارج بر وی تحمیل شده به این سو و آن سو رانده یا کشانیده شود، آزاد نیست. اما جبر اختیاری خودخواسته ناشی از عشق<sup>۳</sup> بکلی ماهیت دیگری دارد،<sup>۴</sup> اینکه

(۱) جهد کن کز جام حق یابی نوی  
آنکه آن می‌را بود کل اختیار  
هرچه کوبی گفته می‌باشد آن  
بی خود و بی اختیار آنکه شوی  
تو شوی معذور و مطلق مست وار  
هر چه رو بی رفته می‌باشد آن

(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۰۵-۳۱۰۷)

(۲) لنظ جبرم عشق را بی صبر کرد  
این معیت با حقست و جبر نیست  
و ربود این جبر جبر عامه نیست  
و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد  
این تجلی مهست این ابر نیست  
جبر آن اماره خود کامه نیست



جبر الزامی چگونه با اکسیر عشق به جبر اختیاری بدل می شود، بیشتر امری تجربی است تا نظری، بنابراین آزادی به خاطر نفس آزادی هدف تکامل اخلاقی و معنوی انسان نیست.

بنده آزادی طمع دارد زحد عاشق آزادی نخواهد تا ابد<sup>۱</sup>

آزادی تنها در پایان کار به انسان عطا می شود تا خود را فدای جبر والای وجود واقعی خویش کند. اما این تغییر را هیچ حکم بی چون و چرایی نمی تواند پیش آورد، این تغییر فقط کار عشق است.

اراده های ما از آن ماست، چند و چون آن را نمی دانیم،

اراده های ما از آن ماست، تا آن را از آن تو سازیم.

- تنیس<sup>۲</sup>

مسئله توکل با مسئله اختیار ارتباط نزدیک دارد.<sup>۳</sup> این مسئله مانند

مسئله اختیار از قرآن نشأت گرفته است. قرآن در چند جا کسانی را که

جبر را ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده برایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبرایشان دیگرست	قطره ها اندر صدفها گوه رست...
... تو مگو کاین مایه بیرون خون بود	چون رود در ناف مشکي چون شود؟...
... اختیار و جبر در تو بد خیال	چون درایشان رفت شد نور جلال
نان چو در سفره ست باشد آن جماد	در تن مردم شود او روح شاد

(همانجا، دفتر اول، ایات ۱۴۷۴-۱۴۶۳)

(۱) همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۹

(۲) Tennyson، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم.

(۳) گلدتسیهر در *Materialien zur Entwicklungsgechichte des Sufismus* بر توکل به عنوان یکی از مبانی تصوف تکیه کرده است.



توکل مطلق به خدا دارند و حتی برای نان روزانه‌شان براو متکی‌اند ستوده‌است. آیات زیر از قرآن این طرز فکر را به تأکید توصیه می‌کنند:

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ<sup>۱</sup>

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ<sup>۲</sup>

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ<sup>۳</sup>

إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ<sup>۴</sup>

فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ<sup>۵</sup>

در همین زمینه احادیثی هم از پیغمبر اسلام نقل شده است:

لَوْ أَنَّكُمْ تَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا<sup>۶</sup>.

(۱) قرآن کریم، ۲۳/۵، و پشت به خدای باز کنید اگر گروید گانید.

(۲) همانجا، ۱۲/۱۴، برخدای پستی دارند پستی‌داران.

(۳) همانجا، ۳/۶۵، و هر که پشت به الله باز کند و کار به او سپارد الله بسنده اوست.

(۴) همانجا، ۱۵۹/۳، خدای دوست دارد کسانی را که کار به وی سپارند و پشت به وی باز کنند.

(۵) همانجا، ۱۷/۲۹، به نزدیک الله روزی جوید و او را پرستید و او را آزادی (= شکر) کنید با او (= باز او) خواهند برد شمارا.

(۶) کُلُّ الْمَقَامَاتِ لَهَا وَجْهٌ وَقَفًا غَيْرَ التَّوَكُّلِ فَإِنَّهُ وَجْهٌ بِلَاقَفًا (حدیث ترمذی و حاکم به روایت بخاری و مسلم - عمر فاروق)، هر مقامی را روی و پشتی است جز توکل که همانا روی بی پشت است.



مَنْ انْقَطَعَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ كَفَاهُ اللَّهُ تَعَالَى كُلَّ مَوْنَةٍ وَ رَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ انْقَطَعَ إِلَى الدُّنْيَا وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَيْهَا.<sup>۱</sup>

اما پهلوی به پهلوی این آیات واحادیث، احادیث بسیاری هست که ارزش کار را تأکید می کند. زندگی خود پیغمبر (ص) مثالی از فعالیت چندجانبه و بلاانقطاع است. وی باتمام توکلی که به خدا داشت هیچ گاه از جستجوی اسباب لازم و بکاربردن آنها برای تحقق اهداف خویش غفلت نکرد. به رغم تحسین زندگی خداپرستانه راهبان مسیحی، قرآن رهبانیت را توصیه نکرده و از پیغمبر (ص) نقل می شود که صریحاً آن را منع کرده است.

و نیز از پیامبر (ص) نقل می کنند که الْكَاسِبُ حَبِيبُ اللَّهِ.

ظاهراً مسلمانان در این باب احساس وجود مسئله ای غامض کرده اند. چنین به نظر می رسد که توکل مطلق به خدا مستلزم رفتاری مطلقاً غیر فعال در زندگی است، چون جستجوی اسباب برای برآوردن نیازهای زندگی نقض توکل شمرده می شد. از این رو در آثار تعدادی از نویسندگان مسلمان این مسئله غامض به صورت زیر تکرار شده است:

مَنْ طَعَنَ عَلَى التَّكْسِبِ طَعَنَ عَلَى السُّنَّةِ<sup>۲</sup> وَمَنْ طَعَنَ فِي تَرْكِ التَّكْسِبِ

(۱) غزالی: احیاء علوم الدین، بیان فضیلة التَّوَكُّلِ. - مترجمان.

(۲) حدیث مشهوری از پیغمبر (ص) هست که در پاسخ سؤال يك نفر عرب که «آیا می تواند شترش را رها کند و به خدا توکل نماید؟» گفته است: «اعْقِلْ وَتَوَكَّلْ» مولوی نیز ترجمه ای از این حدیث آورده است که:



فَقَدْ طَعَنَ عَلَى التَّوْحِيدِ ١.

و غزالی این مشکل را با کلمات زیر بیان می کند:

(التَّوَكَّلُ) وَهُوَ فِي نَفْسِهِ غَامُضٌ مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ ثُمَّ هُوَ شَاقٌّ مِنْ حَيْثُ

الْعَمَلُ وَوَجْهُهُ غَمُوضُهُ مِنْ حَيْثُ الْفَهْمُ أَنَّ مِلَاحِظَةَ الْأَسْبَابِ وَالْإِعْتِمَادَ

عَلَيْهَا شَرَكٌ فِي التَّوْحِيدِ وَالتَّثَاوُلُ عَنْهَا (= کاهلی کردن) بِالْكُلِّيَّةِ

طَعَنٌ فِي السَّنَةِ وَقَدْ حُفِيَ الشَّرْعُ ٢.

این سبب هم سنت پیغمبرست

با توکل زانوی اشتر بیند

از توکل در سبب کاهل مشو

گفت آری گر توکل رهبرست

گفت پیغمبر به آواز بلند

رمز الْكَاسِبِ حَبِيبُ اللَّهِ شَنُو

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۱۴-۹۱۳)

جبر تو انکار آن نعمت بود

سعی شکر نعمتش قدرت بود

(همانجا، بیت ۹۳۸)

کشت کن پس تکیه بر جبار کن

گر توکل می کنی در کار کن

(همانجا، بیت ۹۴۷)

(۱) هر که در کسب طعن کند در سنت طعن کرده و هر که در ترك کسب (توکل) طعن کند در توحید طعن کرده است.

(۲) احیاء علوم الدین، کتاب التوحید و التوکل. برای درک بهتر مفهوم این عبارت مطالبی را که غزالی در کتاب کیمیای سعادت در باب توکل آورده است و همان مقصود را می رساند نقل می کنیم:

بدانکه توکل از جمله مقامات مقربان است و درجه وی بزرگ،

ولکن علم وی در نفس خویش باریک و مشکل است و عمل وی دشوار است.



بنابراین به نظر غزالی تلفیق توحید (خدا را در جهان هستی یگانه علت شمردن) با شرع پیغمبر (ص) و جستجوی فعالانه اسباب برای رسیدن به مقصودی که از جانب پیغمبر (ص) توصیه شده است یکی از باریکترین مسائل اندیشه و عمل است. تنها آنان که نور حق بر جانیشان تابیده بر حقیقت آن آگاهند. همین مسئله غامض را از زبان سهل تستری<sup>۱</sup> می شنویم:

«هر که طعن کند در کسب در سنت طعن کرده است و هر که در توکل طعن کند در ایمان طعن کرده است.» حتی سهروردی هم در این مورد سخن او را نقل می کند: *كُلُّ الْمَقَامَاتِ لَهَا وَجْهٌ وَ قِفَاً غَيْرُ التَّوَكُّلِ فَإِنَّهُ وَجْهٌ بِلَا قِفَاً.* تأکید بسیار بر توکل و تسلیم و رضایی که ثمره توکل است یکی از مختصات اساسی طبقه ای از صوفیه بود.<sup>۲</sup> تصوف با خوف از رنجانیدن

و اشکال وی از آن است که هر که هیچ چیز را جز حق - تعالی - در کارها اثری بیند در توحید وی نقصان است، و اگر جمله اسباب نیز از میان برگیرد در شریعت طعن کرده باشد، و اگر اسباب را نیز مسببی نبیند با عقل خویش مکابره کرده باشد، و چون بیند باشد که به چیزی از اسباب توکل کند و در توحید نقصان افتد. پس شرح توکل چنانکه عقل و توحید و شرع در هم بکوبد و میان همه جمع کند علمی غامض است و هر کسی نشناسد.

(کیمیای سعادت، چاپ تهران ۱۳۳۳-ص ۷۹۸)

(۱) به سال ۲۵۱ هـ / ۸۱۶ م در تستر (شوشتر) اهواز متولد شد، و در بصره اقامت گزید تا در سال ۲۸۳ هـ / ۸۹۶ م در همان شهر در گذشت. از متصوفان بنام است اعتقادش بر این بود که هر آیه از آیات قرآن چهار معنی دارد ظاهر و باطن وحد و مطلع. - مترجمان.

(۲) برخی از صوفیان با اعتصام کلی به فضل حق از کار و کوشش اجتناب می کردند و برخی دیگر در عین توکل به حق از اقدام به کسب روزی روی -



خدا آغاز گردید و عادت خود آزمایی بیمارگونه‌ای را پرورش داد. از آنجا که نزدیکی به دنیا و ساوسی برمی‌انگیخت و امکان سقوط به ورطه گناه و برانگیختن خشم خدا را در هر قدم پیش می‌آورد، بهترین راه برای رهایی از این گره کور، بی‌کبارگی بریدن از دنیا بود. روح و تعالیم اسلام تماماً با این نوع زهد مخالف بود. اسلام تلفیقی از هر دو جهان را عرضه کرده و تمتع از تمام لذایذ دنیوی را مشروع ساخته بود مشروط بر آنکه انسان برای رفاه فردی و اجتماعی حدود لازم را رعایت کند.

اسلام رهبانیت را منع و به همه افراد بالغ سالم توصیه کرده است که زندگی زناشویی داشته باشند. سخنان پیغمبر اسلام (ص) مشحون از تحسین کسانی است که با کار شرافتمندانه امور خویش را می‌گذرانند. سرسخت‌ترین معتقدان به توکل نمی‌توانستند این واقعیات مسلم را ندیده بگیرند و بنابراین همیشه می‌پذیرفتند که «هر که طعن کند در کسب در سنت طعن کرده است.» تمام قوانین شرع مبتنی بر این فرض بود که فرد يك شهروند و عضوی از سازمانی اجتماعی و سیاسی است.

به رغم این واقعیات تردیدناپذیر تاریخی، این سؤال پیش می‌آید که: چگونه مذهب اسلام که به دنیا با نظر مثبت می‌نگریست برای زهد

→ گردان نبودند. «یکی از کوه لکام به زیارت وی (سری سقّطی) آمد و پرده از آن دربر داشت و سلام کرد و سری را گفت: 'فلان پیر از کوه لکام ترا سلام گفت' سری گفت: 'وی در کوه ساکن شده است پس کاری نباشد - مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنانکه يك لحظه از حق - تعالی - غایب نشود.'» تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۳۳۵.



و تسلیم و رضا زمینه به دست داد؟ جواب این سؤال از دو طریق باید یافته شود:

اولاً باید به این حقیقت توجه داشته باشیم که تصوف در اشکال گوناگون و با جنبه‌های مختلفش چیزی بیش از تأکید یک‌جانبه و اغراق‌آمیز بر برخی از عقاید اسلامی نبوده است. برای مثال به نظر اسلام در باره دنیا توجه کنید. مطابق با تعالیم اسلامی دنیا موهوم نیست، به حق و از روی حکمت آفریده شده، بی نقص و منطقی است. محصول عبث نیروهایی لایشرع نیست.<sup>۱</sup> لیکن آیات بسیاری هم هست که دنیا را خانه فریب و لهو و لعب می‌داند و قلمرو حیات واقعی را جهان دیگر می‌شمارد ولی در این امر تناقضی نیست زیرا تقریباً در هر نوشته مذهبی «دنیا» مفهوم دیگری دارد. می‌توان جهان را واقعی و زیبا دید و زندگی در آن را ارزنده دانست، و می‌توان از «مرد دنیا دار» بیزار بود. بنابراین آنچه در واقع مورد تحسین اسلام است «دنیای خدا» و «دنیای با خدا» است، و آنچه

(۱) رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (قرآن کریم، ۳/۱۹۱)، خداوند ما، این به گزاف و باطل نیافریدی؛

وهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ (۶/۷۳)، و او آن است که بیافرید آسمانها و زمین به سخن روان و فرمان رسنده به پایان.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (۲۱/۱۶)، و چون آسمان و زمین بیافریدیم و آنچه در میان آن دو است بازیگر نبودیم.



اسلام رد می‌کند دنیا و زندگی بدون خداست.<sup>۱</sup> اما زاهدان و صوفیان مسلمان دنیا و خدا را دوزخ و آشتی‌ناپذیر دانستند و به دنیا و مافیها پشت کردند، و ایمان به عنایت الهی را براین معنی افزودند، و چون دیگر موارد در قرآن مستندی برای آن یافتند، و بالنتیجه گروهی از آنان خیال‌پردازانی هیچکاره شدند.

← مَاتَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَافُوتٍ ۚ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ۚ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (۶۷/۴ و ۳)، نبینی در آفرینش رحمان چیزی فرو شده تا چیزی در می‌باید چشم خویش و نگریستن خویش به آن بازگردان تا خود هیچ شکافی بینی در آسمان یا گشادی؟ باز چشم خویش و نگریستن خویش باز آردیگر باره، باز پس آید باتو چشم از نگریستن و عیب جستن کم آمده و باز پس مانده و او مانده و باز ایستاده. (۱) وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (قرآن کریم، ۲۹/۶۴)، نیست زندگی این جهانی مگر ناکاری و بازی و سرای پسین آن جهانی براستی که آن پاینده است و با زندگانی، اگر ایشان دانندی ایشان را به بودی.

برداشت مولوی نیز از این آیات باروح قرآن مطابقت دارد:

چيست دنیا از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمل	نعم مال صالح* خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتیست	آب اندر زیر کشتی پستیست

(مثنوی مولوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۸۵-۹۸۳)

\* متن کامل حدیث این است: نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.



عامل مهم دیگری که به ترك دنیا كمك كرد تأثیر رهبانیت مسیحی بود. محمد (ص) خداشناسی آنان را ستود اما شیوه زندگی ایشان را ممنوع شمرد. ۱ با توسعه روحیه زهد در اسلام، صوفیه این امر و نهی را فراموش کردند و هر جا که نتوانستند برای عقاید ضد اسلامی خود مبنایی در قرآن یا حدیث بیابند یادست به تأویل آیات قرآن زدند یا به جعل حدیث پرداختند تا ترك دنیا را توجیه کنند. بیشتر این احادیث که آشکارا مجعول است لا اقل نشانی از تأثیر رهبانیت مسیحی تقریباً دو قرن پس از ظهور اسلام در میان

(۱) وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بَيِّنٌ مِنْهُمْ قَسِيصٌ وَرُهْبَانًا وَ انَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (قرآن کریم، ۵/۸۲) و یابی نزدیکتر ایشان به دوستی، ایشان را که مؤمنان اند، ایشان که گفتند که ما ترسایانیم آن ( نزدیک دلی ترسایان به مؤمنان) به آن است که از ایشان قسیسان و رهبان است و به آنکه ترسایان بر خلق کردن نکشند.

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَنْ عَوَّاها حَقَّ رِعَايَتِهَا ( قرآن کریم، ۵۷/۲۷ ) آنکه از پس ایشان فرا داشتیم پیغمبران خویش را و از پس همه فرا داشتیم عیسی پسر مریم را و او را کتاب انجیل دادیم و نهادیم و کردیم در دلهای ایشان که پس روی کردند او را مهری و دلسوزی و رهبانیت (ترس کاری) که از خود فرا گرفتند و به خود ساختند نوشتیم آن را و ( = بر ) ایشان هیچ مگر آنکه خوشنودی الله بجویند بتکوشیدند و بسر نبردند آن بسزا کوشیدن آن و نگهداشت آن.



پیروان این دین به دست می دهد.<sup>۱</sup> کلمه صوفی از صوف که به معنی پشمینه است خود شاهد این مدعاست که صوفیان از جامه خشن رهبانان مسیحی تقلید می کرده اند.

این حقیقت شایان توجه است که همین عرفان که عموماً آن را با ترك دنیا ملازم می انگارند در نظر مولوی بزرگترین مشوق فرد است به فعالیت و سازندگی سرنوشت فردی. دیده ایم که مولوی با چه قوتی از آزادی اراده انسان دفاع می کند و چگونه وجود انواع شر و مقاومت را عاملی ضرور برای پرورش شخصیت یا چنانکه خود او می گوید «برای نشان دادن ارزش روح» می داند. مولوی در چند جای مثنوی با جبر و ترك دنیا با تعبیه تمام مخالفت کرده است. مولوی مثل صوفیان تارك دنیا،

(۱) به حدیث مجعول زیر (جعل سلیمان سنجری) توجه کنید: إِذَا آتَتْ عَلَيَّ أُمَّتِي ثَلَاثُمِائَةٍ وَ ثَمَانُونَ سَنَةً خَلَّتْ لَهُمُ الْعُزُوبَةُ وَ التَّرَهُّبُ عَلَيَّ رُؤُوسِ الْجِبَالِ.

مجله تاریخ مذاهب *Revue de l'histoire des Religions* XXXVII, 314 به نقل از قوت القلوب همین حدیث را نقل می کند با این تفاوت که در آن به جای ۳۸۰ سال، ۲۰۰ سال ذکر شده است.

همچنین گلدتسیهر در کتاب *Mater zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*. به نقل از غزالی می آورد که:

خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ الْمَائَتَيْنِ الْخَفِيفُ الْحَاذِلُ الَّذِي لَا أَهْلَ لَهُ وَلَا

وَلَدَ (احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۱).



سخنان پیامبر (ص) را در نهی از ترك دنیا<sup>۱</sup> تحریف نمی‌کند، از سوی دیگر می‌کوشد تا بدان مبنایی فلسفی دهد.<sup>۲</sup> چنانکه می‌گوید امیال و شهوات لازم‌اند تا با مسخّر کردن آنها تقوی پرورش یابد. خدا به ما گفته است که انفاق کنیم اما بی‌کسب درآمد چگونه می‌توان این امر را اجرا کرد؟ وجود شر برای تحقق ارزشها ضرور است.

در تصوف است که این مسئله به جالبترین وجه پرورده شده است. برخی از مشاهیر صوفیه چنان عمل کرده‌اند که گویی «مدافعان ابلیسند» و بدین طریق اصل شر را از آن صورت موحش بیرون آورده‌اند. ابلیس را گاه همپایه پیامبران و گاه برتر از آنان شمرده‌اند. حلاج در مکالمات خویش ابلیس را برتر از آدم و موسی می‌داند. هر چند با برتر شمردن محمد به اهل سنت امتیازی داده است. اما یکی از شاعران ایرانی پس از او

(۱) لَارْهَبَانِيَّةٌ فِي الْإِسْلَامِ، عَلَيْكُمْ بِالْجِهَادِ وَ إِنَّهُ رَهْبَانِيَّةٌ أُمَّتِي. در اسلام رهبانیت نیست، جهاد را از یاد ببرید که جهاد رهبانیت امت من است.

(۲) چون عدو نبود جهاد آمد محال  
صبر نبود، چون نباشد میل تو  
هین مکن خود را خصی رُهبان مشو  
بی‌هوی نهی از هوی ممکن نبود  
انْفِقُوا گفتست، پس کسبی بکن  
گرچه آورد «انْفِقُوا» را مطلق او  
همچنان چون شاه فرمود «اصْبِرُوا»  
شهوت نبود، نباشد امتثال  
خصم چون نبود، چه حاجت حیل تو؟  
زانکه عفت هست شهوت را گرو  
غازی بر مردگان نتوان نمود  
زانکه نبود خرج بی‌دخل کهن  
تو بخوان که «اَكْسِبُوا ثَمَّ انْفِقُوا»  
رغبتی باید کزان تابی تو رو



جسارت ورزیده و بر تساوی ابلیس و محمد رأی داده است.<sup>۱</sup> با همین روحیه است که برخی از بزرگان صوفیه با تساهل و مدارا به کفر نگریسته‌اند، زیرا کفر هم به طریق خاص خود به تحقق مقاصد خداوند کمک می‌کند.<sup>۲</sup> با اینهمه، در میان همه صوفیان تنها مولوی است که بجد می‌کوشد تا طبیعت شر را از جنبه اخلاقی و مادی مابعد طبیعی آن درک کند. آنچه در زیر می‌آید توان گفت خلاصه نظریات مولوی در این باب است.

شر هر چند نمودی و نسبی است موجودیت واقعی دارد. امور به خودی خود نه بدند و نه خوب. ارزشها ذاتی اشیاء نیستند اما از برداشت افراد نسبت به اشیاء حاصل می‌شوند. امری واحد چه بسا برای فردی بخصوص در شرایطی ویژه خیر و برای فرد دیگری در همان موقعیت و یا موقعیتی دیگر شر محسوب شود.<sup>۳</sup> حتی دانش به خودی خود نه خوب است

پس «کُلُوا» از بهر دام شهوتست بعد از آن «لَا تُسْرِفُوا» آن عفتست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۲-۵۷۵)

(۱) در مذهب عاشقان یکرنگ ابلیس و محمدست همسنگ

(۲) کفر و دینست در رخت پویان وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ گویان

(حدیقه سنایی، به کوشش سرگرد استفنسن، کلمکته ۱۹۱۰)

(۳) نکته دیگر تو بشنو ای رفیق همچو جان او سخت پیدا و دقیق

در مقامی هست هم این زهرمار از تصاریف خدایی خوشگوار

در مقامی زهر و در جایی دوا در مقامی کفر و در جایی روا

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ۲۵۹۹-۲۵۹۷)

در مثنوی مولوی ابیات بسیار دیگری با همین مضمون یافت می‌شود مثل:



ونه بد، چون در خدمت روح در آید یار و مددکار است و چون تنها وقف جسم گردد، چه بسا مانند مار زهر آگین عمل کند.<sup>۱</sup> نه عمل بلکه قصد از عمل است که خوب یا بد است.

خوش بینی مطلق که همه شرهای جهان را ندیده می گیرد و همه چیز را خوب و زیبای می بیند به همان اندازه قطب افراطی مخالف آن احمقانه است.<sup>۲</sup> جهان ما محصولی است آمیخته و بحق و باطل و نقد و قلب در

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست (همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۶۶ و ۶۵)

و نیز:

زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممات

(همانجا، بیت ۶۸)

(۱) ماخذ این تفسیر بیتی از مثنوی است که در پاورقی متن کتاب به این صورت:

علم را بردل زنی یاری شود علم را برتن زنی ماری شود

نقل شده است. این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون و مثنوی چاپ بمبئی (۱۳۱۸ هجری قمری) به صورت ذیل آمده است:

علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود

(همانجا، دفتر اول، بیت ۳۴۴۷ و چاپ بمبئی، ص ۹۰، س ۱۶)

(۲) گر نه معیوبات باشد در جهان تاجران باشند جمله ابلهان

پس بود کالاشناسی سخت سهل چونکه عیبی نیست، چه نا اهل و اهل

ور همه عیبست، دانش سود نیست چون همه چوبست اینجا عود نیست

آنکه گوید جمله حقند احمقیست و آنکه گوید جمله باطل، او شقیست

(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۴۲ - ۲۹۳۹)



کیسه‌ای ریخته»<sup>۱</sup>. تقوی انتخاب آزاد خیر و ترجیح آن بر شر است، و عقل چیزی جز تمیز میان حق و باطل نیست. بامحو شر و باطل تقوی و عقل هم منتفی خواهد شد. آگاهی بر ارزشها، ارج نهادن بر آنها و تحقق بخشیدن بدانها، همه و همه مستلزم وجود چیزهای فاقد ارزش است. مقاومت هواست که پرنده را قادر به پرواز می‌کند، در خلا هیچ پروازی میسر نیست. بنابراین کسی که از مقاومت یا نیروهای منفی حیات شکایت می‌کند، نمی‌داند که هر آنچه به گمان او با ارزش است تنها به مقتضای مقاومت و نفی وجود دارد. همه نشیب و فرازهای زندگی و حوادث در دناك آن به قصد ظاهر ساختن و به فعلیت درآوردن امکانات جنبه انسانی پدید آمده‌اند.<sup>۲</sup> خداوند خوب و بد و حق و باطل را به این منظور آمیخته است تا انسان در درون خویش سنگ محکی بیافریند. انسان نباید از شر شکایت کند زیرا امکان وجود شر او را اشرف مخلوقات ساخته است.<sup>۳</sup> در مورد حیوانات - که پایینتر از انسانند - خیر و شر مفهومی ندارد و

- |   |   |
|---|---|
| (۱) چونکه حق و باطلی آمیختند<br>پس محك می‌بایدش بگزیده‌ای         | نقد و قلب اندر حرم‌دان ریختند<br>در حقایق امتحانها دیده‌ای<br>(همانجا، ابیات ۲۹۶۶ و ۲۹۶۷)                   |
| (۲) حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد<br>خوف و جوع و نقص اموال و بدن | بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد<br>جمله بهر نقد جان ظاهر شدن<br>(همانجا، ابیات ۲۹۶۳ و ۲۹۶۴)                       |
| (۳) در حقیقت هر عدو داروی تست<br>زین سبب بر انبیا رنج و شکست      | کیمیا و نافع و دلجوی تست<br>(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۹۴)<br>از همه خلق جهان افزون‌ترست<br>(همانجا، بیت ۱۰۰) |



برای فرشتگان- موجودات بالاتر از انسان- نیز امکان شر نیست. انسان با طبیعت دوگانه خویش و امکانات مساوی برای پذیرفتن هردو، آزاد است که از حیوان پستتر شود و یا با مسخر کردن شر از فرشتگان فراتر رود.<sup>۱</sup>

---

(۱) حدیث: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَخَلَقَ الْبَهَائِمَ وَرَكَّبَ فِيهَا الشَّهْوَةَ وَخَلَقَ بَنِي آدَمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَالشَّهْوَةَ، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ دَنَى مِنَ الْبَهَائِمِ. خدای- فرشتگان را آفرید و در آنان عقل در آمیخت و جانوران بیزبان آفرید و در آنان شهوت در آمیخت و آدمی زادگان آفرید و در آنان عقل و شهوت در آمیخت. پس آنکه عقلش بر شهوتش چیره شود از فرشتگان برترست و آنکه شهوتش بر عقلش چیره شود از جانور بیزبان پستتر است.

مولوی ابیات بسیاری در تفسیر این حدیث آورده است. — دفتر چهارم،

بیت ۱۴۹۷ به بعد.



## ۷. انسان کامل

انسان به صورت عالم اصغرست و به معنی عالم اکبر. انسان کامل کمال مطلوبی است که برای تحقق یافتن آن تمامی خلقت در کارند و همه سیر تکامل متوجه این هدف است. انسان کامل علت غائی خلقت است. پس هرچند زماناً آخر همه به ظهور آمده در واقع جنبنده نخستین او بوده است. از نظر زمانی درخت علت میوه است، اما از نظر غائی میوه علت درخت است. جوهر روح انسان الهی است. انسان که به دلیلی هبوط کرده و مهجور افتاده می‌کوشد تا مقام نخستین خود را بازیابد.<sup>۱</sup>

پس به صورت عالم اصغر تویی	(۱) پس به صورت عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۴-۵۲۱)

بهر این فرموده است آن ذوقنون	رمز نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ
------------------------------	--------------------------------------

(همانجا، بیت ۵۲۶)

اول فکر آخر آمد در عمل	خاصه فکری کو بود وصف ازل
------------------------	--------------------------

(همانجا، بیت ۵۳۰)



در سراسر آثار صوفیه راجع به انسان تناقضی به چشم می‌خورد که بسادگی آن را چنین تعبیر می‌توان کرد: انسان هیچ است و همه چیز. حتی مردانی چون حلاج و بایزید که در اعلام وحدت هویت با خدا جسورتر از دیگران بوده‌اند، گاه از خویش به منزله ناچیزتر از ناچیزی که نه حرکت و نه اندیشه و نه اراده دارد، سخن گفته‌اند. اینان شخصیتی دوگانه داشتند، گاهی این و گاهی آن جنبه آنان عرض وجود می‌کرده است. براین دو جنبه معمولاً نفس<sup>۱</sup> و روح<sup>۲</sup> اطلاق می‌شود - که اولی جنبه دانی

آخر و السابِقون باشای ظریف

بر شجر سابق بود میوه‌ی لطیف

(همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۱۲۸)

پس به صورت آدمی فرع جهان

وز صفت اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ

باطنش باشد محیط هفت چرخ

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۳۷۶۶ و ۳۷۶۷)

گر تو آدم زاده‌ای چون اونشین

جمله ذریات را در خود ببین

(همانجا، بیت ۸۰۹)

ابیات ذیل که در کتاب شعرالعجم شبلی نعمانی آورده شده است همین

اندیشه را درباره انسان بیان می‌کند:

عالم از گرده تو ساخته‌اند

تا تو را پرده تو ساخته‌اند

در تو چیزی مقابل آنست

هر چه در آسمان گردانست

گرچه در آب و گل صغیر تویی

نسخه عالم کبیر تویی

در تو گم گشت و از تو پیدا شد

وحدت از مطلعت هویدا شد

(شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، ج ۵، ص ۱۵۶)

کو به دریا ها نگر دد کم و کاست

(۱) دوزخست این نفس و دوزخ از دهاست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۳۷۵)

(همانجا، دفتر دوم، مصراع دوم از بیت ۱۸۸)

نفس واحد روح انسانی بود

روح در عینست و نفس اندر دلیل

(۲) نفس نمرودست و عقل و جان خلیل

(همانجا، بیت ۳۳۱۱)



ودومی جنبه عالی وجود انسان است. این دو لفظ بکندی ولیکن مستمر راهی را طی کردند تا به طور قطع این دلالت‌های ضمنی را یافتند. کلمه نفس در قرآن معادل «شخص» یا «خود» به کار رفته است تا دلالت بر حالاتی خاص کند، و این حالات خاص را با کلماتی توصیف کرده‌اند که بعدها جزئی از اصطلاحات معرفة النفس گردید، مثل: نفس آماره<sup>۱</sup> و نفس لوآمه<sup>۲</sup> و نفس مطمئنه<sup>۳</sup>. اما این لفظ چون بتهنایی به کار برده شود مفهوم «خود» را می‌رساند چنانکه در عبارت لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (قرآن، ۴/۲۹)

این لفظ را، حتی پس از تنزل درجه، بر روح کلی و برین - نفس کل - می‌شد اطلاق کرد. اصطلاح نفس کل همراه با مفهوم عقل کل<sup>۴</sup> از نوافلاطونیان و رواقیون به وام گرفته شده است. کلمه روح نیز به طور مطلق و بی‌وصف اضافی در قرآن به معنای روان یا جان به کار رفته است. از هنگامی که تصوف جنبه مابعدطبیعی یافت نفس و روح بر اساس

(۱) إِنَّ النَّفْسَ لَا مَارَةَ بِالسُّوءِ (قرآن کریم، ۵۳/۱۲) تن آدمی نهمار (= بسیار) بدفرمای است و بدآموز.

(۲) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۲/۷۵) و سوگند می‌خورم به تن نکوهنده (خود را برگناهکاری).

(۳) يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (۲۷/۸۹ و ۲۸)، ای تن آرمیده (دل بر ایمان و یقین) بازگرد با خداوند خویش‌پاداش و کردار خود پسندیده و خداوند تو از تو کردار<sup>۵</sup> پسندیده.

(۴) عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرمی را مدان کز وی جداست (مثنوی، چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸، س ۲۱)



فلسفه وجود تعبیر گردید. علاوه بر این دو لفظ در اصطلاحات صوفیه به لفظ قلب و سر برمی خوریم. در شعر عرفانی فارسی کلمه جان<sup>۱</sup> هم به معنی حیات به طور اعم است و هم معادل روح به کار برده می شود. از این رو باز در میان آثار فیلسوفان و هم در آثار عرفانی کلمه روح اسم عام است برای همه «نفوسی که انسان در درون خویش دارد»، مانند روح حیوانی و روح عقلانی و روح نبوی<sup>۲</sup> که این آخری را فرهنگ اسلامی به معرفه النفس یونانی افزوده و آن را تعالی بخشیده است.

با اینهمه، در مباحث اخلاقی، عموماً فقط به کلمات نفس و روح بر می خوریم که اولی بیانگر اصل شر و دومی بیانگر اخگر الهی در وجود انسان است، اولی متعلق به عالم خلق است و دومی از عالم امر صادر شده است. رابطه متقابل این دو باز به مسئله اساسی اصل خلقت و اصل شر بازمی گردد که ما در فصلی جداگانه بدان پرداخته ایم. صوفیان

(۱) جانها در اصل خود عیسی دهست.

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۵۹۸)

جان نباشد جز خبر در آزمون هر کرا افزون خبر جانش فزون

(همانجا، دفتر دوم، بیت ۳۳۲۶)

جسم ظاهر روح مخفی آمدست جسم همچون آستین جان همچو دست

(همانجا، بیت ۳۲۵۳)

(۲) روح وحی از عقل پنهانتر بود زانکه او غیبت و او زان سر بود

(همانجا، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸)

بارنامه‌ی روح حیوانیست این پیشتر رو روح انسانی بین

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۱۸۸۷)



معتقدند که نفس دانی انسان با درك حق و تزکیه اخلاقی فانی شدنی است یا به اصطلاح خود آنان «مجاهده» به «مشاهده» می انجامد. اعتقاد به تحقق نفس الهی انسان در زندگی خاکی برای صوفیان مفهوم انسان کامل را پیش آورده است، تصویری که نه تنها نقش مهمی در آرای آنان درباره خدا و انسان ایفا کرده، بلکه نتایج عملی پردامنه‌ای هم داشته است. از لحاظ سیاسی این تصور با عقیده به وجود امام<sup>۱</sup>، یعنی نایب خدا بر روی زمین، مربوط بود که فقط تجسم سیاسی قطب غایب صوفیان، صدر سلسله مراتب روحانی که از پس پرده رشته‌های آفرینش رابه دست گرفته، به شمار می رفت.

اگر جوهر ذاتی انسان همیشه الهی است از آن جهت که جوهر روح او همان روح خداست، و اگر تحقق این وجود الهی در همین حیات خاکی میسر است، پس منطقی است اگر بگوییم که چون انسان کمال وجود خود را تحقق بخشد، سرمنشأ قدرت و علم بیکران می شود. رسانیدن مقام پیامبر به درجه اصل کائنات از يك سو و الوهیت بخشیدن به امام و مهدی از سوی دیگر با تصور صوفیان از انسان کامل تطابق تمام دارد، تصویری که در مراحل بعدی اسلام در فلسفه جیلی<sup>۲</sup> به صورت دستگاهی منظم درآمد.

(۱) در باره این موضوع به اثر درخشان Tor Andrae به نام *Die Person Muhammads*، چاپ استکهلم، ۱۹۱۷، ص ۳۰۲ فصل *Der offenbarungs-begriff*، آنجا که به بحث پیرامون مسئله پرستش امام می پردازد، مراجعه کنید.

(۲) عبدالکریم الجیلی به سال ۷۶۷ هـ ق در بغداد ولادت یافت و در سال ۸۱۱



چون بجز خدا هیچ وجودی نیست، پس انسان کامل تا آنجا که در وجود است به دشواری از خدا تمیز دادنی است. تصور انسان کامل، مانند تصور حکیم در میان رواقیون، هسته جهان بینی صوفیان شد. در روح انسان کامل عالیترین واقعیت و در جسم او دانی ترین نوع آن جای دارد. قلب او عرش خدا، عقل او قلم تقدیر و جانش لوح محفوظ است. «اندیشه های نیک انسان کامل فرشتگانند و شکهای او ارواح خبیثه و شیطانند.»<sup>۱</sup> انسان، که خود جهانی است، در وجود خویش حامل مثال اعلا ی همه چیز است. «من قدرت حاکم هر دو جهانم، هم دنیا و هم عقبی؛ در هر دو جهان هیچ کس را نمی بینم که از او خوفی داشته باشم یا امید مرحمتی، همه خویش را می بینم.» هر دو جهان جلوه و مظهر انسان کامل است. «همچون خداوند ازلی کسی پیش از من نبوده است تا از من خواسته شده باشد که خود را با خواسته های او تطبیق دهم و پس از من هم چیزی نخواهد بود.»<sup>۲</sup>

→  
 حق در گذشت. یکی از صوفیان معروف است که در نشر فرهنگ اسلامی درهند مؤثر بوده است. کتاب معروفش به نام الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاول، در تصوف، یک بار به سال ۱۸۸۳ م در بولاق به طبع رسید و بار دیگر در مصر. برای اطلاع از تصور جیلی از انسان کامل صوفیان، می توان به کتاب مزبور مراجعه کرد. مترجمان؛ و همچنین رجوع شود به گسترش عرفان در ایران، تألیف س.م. اقبال، چاپ لاهور، از انتشارات بزم اقبال، ص ۱۲۱؛ و همچنین به فصل دوم کتاب رینولد نیکلسون تحقیق در عرفان اسلامی، چاپ کمبریج، ۱۹۲۱، راجع به «انسان کامل».

1) M. Horten: *Die Philosophie des Islam*, Munchen, 1924, p. 157.

۲) مؤلف مأخذ این سخنان را به دست نداده است.



این چنین نظریاتی درباره انسان کامل از زمان حلاج و بایزید رواج یافت و نظر مولوی هم درباره انسان کامل ذاتاً همین است. این نظر که انسان چون با خدا می‌زید علم و عمل خدایی می‌تواند داشته باشد، اولین شرط، معرفت نفس است: *من عرف نفسه فقد عرف ربه*. نقد حال خویش را گر پی‌بریم هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم<sup>۱</sup>

مولوی با اشاره به اینکه مسیح در قرآن، روح‌الله توصیف شده، همان زبان اکهارت<sup>۲</sup> را به کار می‌برد که معتقد بود تولد مسیح تکرار دایم تولد نفس عالی در انسان است.

جانها در اصل خود عیسی دمست يك دمش زخمست و ديگر مرهمست  
گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی<sup>۳</sup>

معرفتی که عطیّة الهی و آزاد از چند و چون عقل است، از درون جان می‌جوشد و بطن حیات اشیاء را بر انسان نمودار می‌سازد. این معرفت را در اصطلاح علم لدنی<sup>۴</sup> می‌خوانند که منشأ آن حواس نیست. و آن معرفتی

(۱) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص ۳، س ۸

(۲) یوهان اکهارت Johann Eckhart به سال ۱۲۶۰م در شهر هوهوایم آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۲۷م درگذشت. نظریات عرفانی و وحدت وجودی او خشم پاپ را برانگیخت تا به جایی که نشر آنها را ممنوع ساخت. - مترجمان.

(۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۸ و ۱۵۹۹

(۴) مولوی آن را «علم عندالله» نیز می‌خواند که معنی آن با علم لدنی یکی است:



است که خداوند به آدم عطا کرد و موجب شد که فرشتگان بر او سجده برند.  
این همان چیزی است که از آن به مشاهده بنور الله تعبیر می شود، نوری که  
افلاك را می شکافد.

آدم خاکی ز حق آموخت علم تا به هفتم آسمان افروخت علم<sup>۱</sup>

السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ<sup>۲</sup> آخر از چه بود از یکی چشمی که خاکی گشود<sup>۳</sup>

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ خَمِ طغرای ماست علم عِنْدَ اللَّهِ مقصدهای ماست

(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۵۸۷)

این عقیده که انسان در درون خویش منشأ دانشی و رای منطق و حس  
دارد که دست یابی به آن از طریق تفکر ممکن نیست و تنها از طریق صافی  
کردن دل از هر آنچه جز خداست میسر می شود یکی از اعتقادات استوار صوفیان  
است. مولوی همین عقیده را به صورتهای گوناگون در مثنوی تکرار کرده است:  
نیست آن یَنْظُرُ بنور الله گزاف نور ربّانی بود گردون شکاف

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۳۴۰۰)

چشم آدم چون به نور پاك دید جان و سر نامها گشتش پدید

(همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶)

عقل دو عناست اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی...  
...عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵)

(۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۰۱۲

(۲) این عبارت (به همین صورت و به صورت «انشقت السماء») در چند جای قرآن  
(۱/۸۴، ۱۶/۶۹ و ۳۷/۵۵) در وصف روز قیامت به کار رفته است.

(۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۶۱۵



چشم آدم چون به نور پاك دید      جان و سر نامها گشتش پدید<sup>۱</sup>

مدح این آدم که نامش می برم      گر ستایم تا قیامت قاصر<sup>۲</sup>

هرکرا باشد ز سینه فتح باب      او زهر ذره ببیند آفتاب<sup>۳</sup>

شرط اصلی برای وصول به این معرفت دلی صاف و بیغش است و  
سفید مانند برف، تا مرآت حقیقت گردد.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست      جز دل اسپید همچون برف نیست<sup>۴</sup>

آنکه او بی نقش ساده سینه شد      نقشهای غیب را آیینه شده<sup>۵</sup>

در ارتباط با کمال شخصیت انسان، صوفیان مفهومی دیگر از پیامبری و وحی را پرورش دادند که مطلقاً با آیین جزمی اهل سنت مخالف بود. در اسلام پیامبری بالاترین مرتبه انسانی است و خاتم انبیاء (ص) نمونه کامل آن شمرده می شود. پس از خاتم انبیاء (ص) باب نبوت و وحی بسته شد. پس از پیامبر تنها عالمان و احیاء کنندگان در هر قرن حق داشتند که به راهنمایی و تعلیم مردم بپردازند، مگر مسیح و مهدی (ص) که ظهور آنان به معنی

(۱) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶

(۲) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص ۲۷، س ۲۴

(۳) همانجا، دفتر اول، ص ۳۰، س ۲۲. در مثنوی، چاپ نیکلسون، در مصرع دوم به جای «ذره» «شهری» ضبط شده است. - مترجمان.

(۴) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۵۹

(۵) همانجا، دفتر اول، بیت ۳۱۴۶



نزدیک شدن روز قیامت است. بسته بودن ابواب وحی با نیازهای عمیق اذهان معنوی مطابقت نداشت، پس صوفیان این حکم را به دور انداختند. اغلب صوفیان به منظور سازش با آیین اهل سنت ظاهراً قایل به ختم رسالت به پیامبر (ص) اسلام گردیدند، اما عقیده دیگری را پیش کشیدند که ولایت بالاتر از نبوت است. از آنجایی که این عقیده به همین صورت کفر-آمیز به نظر می آمد تعبیر بدیعی از آن کردند تا از نظر مسلمانان قابل قبول باشد. گفتند که محمد (ص) خود دارای دو جنبه نبوت و ولایت است اما جنبه دوم بر جنبه اول برتری دارد. نبوت دارای دو وجه است: وجهی به سوی خالق دارد و وجهی به سوی مخلوق، حال آنکه ولایت یک وجه بیش ندارد، وجهی که تماماً به جانب خدا معطوف است. نظر به خدا بی مزاحمت دنیا بهتر از آن است که در عین حال به هر دو سو نظر باشد.

شیعه این مسئله را با قایل شدن به وراثت روحانی پیغمبر-امامت-حل کرد، و آنچه بعضی از امامان به خود نسبت دادند آنان را از پیغمبر نیز فراتر برد. با تمام این احوال باب امامت هم پس از غیبت امام دوازدهم (ع) مسدود شد، اگرچه عقیده بر این است که امام غایب زنده است و هر لحظه احتمال این می رود که باز گردد تا ملکوت آسمانی را بر روی زمین برقرار سازد. چنانکه پیش از این گفته شد، امامت در بیان غلوآمیز مفهوم انسان کامل به منزله «لوگوس» یا نیروی کیهانی، عامل نیرومندی بوده است.

همه صفات انبیا را - بجز آوردن شریعت - به اولیا نسبت می دهند، تمام ویژگیهای انبیا به طریقی دیگر و به الفاظ و تعبیراتی رمزی به اولیا نسبت داده شده است. ولّی دوست خداست و فرستاده او. ولّی



صاحب کرامت است و نبی صاحب معجزه. برای آنکه به حریم نبوت تجاوز نشده باشد وحی در مورد اولیا نام دیگری گرفت و الهام یا وحی دل خوانده شد. غزالی، که هم سخنگوی کیش سنتی است و هم سخنگوی عرفان، با پروردن این نظریه که علم نبوت مرحله‌ای است از تکامل معنوی انسان گام مهمی برداشت.

یکی از مشخصات فلسفه و عرفان این است که امر کلی را از امر جزئی و تاریخی استخراج می‌کنند و این گرایشی است که دقیقاً با تعبیر جزمی شریعت مغایرت دارد. این جنبه مشترک عقل‌گرایی و عرفان در عقاید غزالی به چشم می‌خورد. نظر مولوی اساساً همان نظر سلف شهیرش غزالی است اما برای سنجش وجه اتفاق و اختلاف آنها بهتر است نخست بیان مسئله را از زبان غزالی بشنویم. او می‌گوید:

بَلِ الْإِيمَانُ بِالْنبُوءَةِ أَنْ يُقَرَّباً ثَبَاتٍ طَوْرٍ وَرَاءَ الْعَقْلِ  
تَنَفَّتِ حُفَيْهِ عَيْنٌ يُدْرِكُ بِهَا مُدْرَكَاتُ خَاصَّةٍ وَالْعَقْلُ  
مَعزُولٌ عَنْهَا كَعَزَلِ السَّمْعِ عَنْ ادْرَاكِ الْأَلْوَانِ. وَ بِالْجُمْلَةِ  
فَمَنْ لَمْ يَذُقْ مِنْهُ شَيْئاً بِالذَّوْقِ فَلَيْسَ يُدْرِكُ مِنْ حَقِيقَةِ  
الْنبُوءَةِ إِلَّا رَسْمًا.<sup>۱</sup>

و سپس بر مبنای تجربه شخصی که خود از لحاظ روانشناسی مذهبی

بسیار با ارزش است، می‌گوید:

بَانَ لِي بِالْضَّرُورَةِ مِنْ مُمَارَسَةِ طَرِيقَتِهِمْ حَقِيقَةُ الْنبُوءَةِ



و خاصیتها.

آنگاه می‌کوشد تا با توسل به درجات صعودی معرفت در انسان، خواننده را به واقعیت وحی نبوی معتقد سازد. حیات عقل از لحاظ تاریخی و زمانی پس از حیات حواس به ظهور در می‌آید، اما از داده‌های حواس چنان فراتر می‌رود که دیگر میان مقولات کلی عقل و داده‌های حواس هیچ وجه اشتراکی نیست. وحی حاصل استعدادی است نهفته در وجود انسان و ورای خرد آدمی. در بخش بعدی غزالی می‌کوشد تا با نزدیک ساختن وحی به دانش ناآموخته نوابغ، وحی را برای ما قابل فهم سازد. شایسته توجه است که غزالی در این بخش هیچ تمایزی میان وحی و الهام قایل نشده است: چه کسی می‌تواند منکر درجات مختلف تکامل عقل طبیعی

(۱) غزالی در بیان تفاوت مردم در عقل می‌گوید: وَ كَيْفَ يُنْكِرُ تَفَاوُتَ الْغَرِيزَةِ وَلَوْلَا لَمَّا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي فَهْمِ الْعُلُومِ وَلَمَّا انْقَسَمُوا إِلَى بَلِيدٍ لَا يَفْقَهُمُ بِالتَّفْهِيمِ إِلَّا بَعْدَ تَعَبٍ طَوِيلٍ مِنَ الْمَعْلَمِ وَ إِلَى ذَكِيٍّ يَفْقَهُمْ بِأَذْنٍ رَمِيزٍ وَ إِشَارَةٍ وَ إِلَى كَامِلٍ تَنْبَعِثُ مِنْ نَفْسِهِ حَقَائِقُ الْأُمُورِ بَدُونِ التَّعْلِيمِ؟ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ؛ وَ ذَلِكَ مَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِذْ يَتَضَحُّ لَهُمْ فِي بَوَاطِنِهِمْ أُمُورٌ غَامِضَةٌ مِنْ غَيْرِ تَعْلَمٍ وَ سَمَاعٍ وَ يُعْبِرُ عَنْ ذَلِكَ بِالْإِلْهَامِ، وَ عَنْ مَثَلِهِ عَبَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رَوْعِي... أَحْيَاءُ الْعُلُومِ الدِّينِ، چاپ مصر، ۱۳۸۷ هـ.ق. بیان تفاوت الناس فی العقل، ص ۱۲۲



در افراد مختلف شود؟ اگر عقل در همه به يك اندازه پرورش یافته بود، همه به يك درجه از سهولت، علوم را می فهمیدند و میان کندذهن و تیز-ذهن فرقی نبود. یکی هست که با صدبار گفتن هم نمی فهمد و دیگری به يك اشاره در می یابد، و سومی چنان کامل است که ناخوانده اندیشه از چشمه ذهنش برون می جوشد. چنانکه خداوند تعالی - می گوید: يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ (سورة نور، آیه ۳۵) و این مثال انبیاست که چیزهای پنهان و ناخوانده بر چشم دل آنها آشکار می شود. این الهام است و پیغمبر اکرم هنگامی که گفت 'روح القدس نفث فی روعی' مرادش همین بوده است.<sup>۱</sup>

(۱) عباراتی را که مؤلف از قول غزالی آورده ترجمه گونه ای است از متن فوق، که در بعضی قسمتهای آن ترجمه با اصل تطبیق نمی کند در ترجمه فارسی احیاء علوم الدین این قسمت چنین آمده است:

... و تفاوت غریزت را چگونه منکر توان شد که اگر نه آن بودی، مردمان در فهم علمها مختلف نگشتندی و مقیم نشدندی تا یکی چنان بلید باشد که به تفهیم معلم، پس از آنچه رنج بسیار بیند، فهم نکند و یکی چنان زکّی که به اندک رمزی و اشارتی دریابد و یکی چنان کامل که بی تعلیم از نفس او حقایق کارها منبعث شود. يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ و آن مثل انبیاست - علیهم الصلاة والسلام - که غوامض کارها، بی تعلیم و سماع، ایشان را روشن شود، و آن را الهام گویند و از مثل آن پیغامبر عبارت کرده است که: روح قدس در دل من القاء کرد که هر که را خواهی دوست دار عاقبت از وی مفارقت خواهد بود، و چندان که خواهی بزی آخر الامر مرگ است، و هر چه خواهی بکن که آن را جزایی خواهد بود. (ترجمه احیاء علوم الدین، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱). - مترجمان.



نکته‌ای که در بیان غزالی از ماهیت نبوت، شایان توجه می‌باشد این است که او با استدلال می‌کوشد تا امکان نبوت را ثابت کند و برای درك کامل حقیقت آن یا اعتقاد به آن به تجربه عارفانه استناد کند، بی‌آنکه به صراحت نظر خود را در این باره بگوید که آیا نبوت استعدادی نهفته در هر فرد بشری است یا تنها به برخی از برگزیدگان این موهبت عطا می‌شود. سنتی بودن غزالی به‌ویژه اجازه نمی‌دهد که از مقدمات استنتاج منطقی کند. علم نبوی از آنجا که محصول پرورشی عالیه‌تر است باید بالقوه برای بسیاری از مردمان در همه ایام ممکن باشد، اما این نظر آشکارا با عقیده او به کیش سنتی که معتقد به ختم نبوت به محمد (ص) است تناقض دارد.

از این لحاظ ما مولوی را منطقی‌تر و صریح‌تر می‌یابیم. او فرضیه غزالی را مبنی بر اینکه نفس نبوی عالیه‌تر از نفس عقلانی است و قادر به درك حقایقی است که بر مقولات عقلی مسدود است قبول می‌کند.

باز غیر از عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی <sup>۱</sup>
روح و حی از عقل پنهان‌تر بود	ز آنکه او غیبست او زان سربود <sup>۲</sup>

مولوی از این لحاظ هم با غزالی توافق دارد که این تجربه را نمی‌توان با زبان دیگر تجربه‌ها بیان کرد:

(۱) این بیت در مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۱۰ چنین آمده است:

باز غیر جان و عقل آدمی هست جانی در ولی آن دمی. — مترجمان.

(۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸



نه نجو مست و نه رملست و نه خواب  
 وحی حق والله اعلم بالصواب  
 از پی روپوش عامه در بیان  
 وحی دل گیرش که منظر گاه اوست  
 مؤمنا یَنْظُر بِنور الله شدی  
 چون خطا باشد چو دل آگاه اوست؟  
 از خطا و سهو ایمن آمدی<sup>۱</sup>

صداقت و امانت مولوی شایان تحسین است. چه جسورانه می-  
 پذیرد که وحی دل اصطلاحی است مصنوع صوفیان برای بیان امری که  
 در حقیقت با وحی پیغمبران فرقی ندارد، وحیی که تصور شده است که آنان  
 یا مستقیماً از خدا گرفته اند، یا جبرئیل و یاروح القدس واسطه آن بوده است.  
 سپس می گوید که برای قبول این اصطلاح منعی نیست زیرا در واقع دل  
 منزل و مقام حقایق الهی است. هیچ چیز واقعی از بیرون به درون جان  
 نمی آید. روح القدس نیز خود پرتو یا تعینی از یکی از جنبه های روح  
 انسان است. هر چند مولوی ما را از گرفتن وحی به جای رؤیا بر حذر داشته،  
 با اینهمه به قصد مصوّر کردن منشأ ذهنی وحی آن را با رؤیا قیاس  
 می کند:

چیز دیگر ماند اما گفتنش  
 باتو روح القدس گوید بی منش  
 نی تو گویی هم به گوش خویشتن  
 نی من و نی غیر من ای هم تو من  
 همچو آن وقتی که خواب اندر روی  
 تو ز پیش خود به پیش خود شوی  
 بشنوی از خویش و پنداری فلان  
 با تو اندر خواب گفتست آن زهان<sup>۲</sup>

(۱) همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۵-۱۸۵۲

(۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۸-۱۳۰۱



و نیز:

خود چه جای حد بیداریست و خواب دم مزین والله اعلم بالصواب<sup>۱</sup>

باز در جای دیگر می گوید که سرچشمه وحی چیزی جز روح ابدی خود انسان نیست.<sup>۲</sup>

طوطی کاید ز وحی آواز او      پیش از آغاز وجود آغاز او  
اندرون تست آن طوطی نهان      عکس او را دیده تو بر این و آن<sup>۳</sup>

مولوی بخشهای گوناگون این دعوی را با استناد به نص قرآن ثابت می کند.<sup>۴</sup> آیا بشر از زنبور عسل که وعاء وحی است تا چگونه شهید را از گلهای گوناگون بمکد و چگونه کند و بسازد و آن را اداره کند کمتر است؟

(۱) همانجا، بیت ۱۳۰۴

(۲) پس محل وحی گردد گوش جان وحی چبود؟ گفتنی از حس نهان گوش جان و چشم جان جز این حسست گوش عقل و گوش ظن زین مفلسست (همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۱ و ۱۴۶۲)

(۳) همانجا، ابیات ۱۷۱۷ و ۱۷۱۸

(۴) وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (قرآن کریم، ۶۸/۱۶)، خداوند تو آگاهی افکند زنبور عسل را (و دریافت را در دل ایشان داد) که خانه گیرید در کوهها و در درخت و در بنائی که سازند.

چونك اَوْحَى الرَّبُّ إِلَى النَّحْلِ أَمْدُست خانه وحیش هر از حلوا شدست (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۱۲۲۹)



و نیز خداوند به کلاغ آموخت که زمین را بکند و به فرزند آدم دفن کردن مرده را بیاموزد. مولوی در جای دیگر می گوید که منشأ همه علوم وفتون يك جرقه الهام است هرچند بعدها تجربه و عقل سلیم بر بنیاد آن بنا می کند و بر آن می افزاید.<sup>۱</sup>

کسی که به قابلیت های بیکران و ارزش های الهی روح بشری اعتقاد داشته، نمی تواندسته است معتقد شود که نبوت یا وحی تنها حقیقتی تاریخی و متعلق به گذشته است.<sup>۲</sup> راه به روی هر کسی باز است تا به آنچه روزی انسان بدان رسیده است برسد. ابراز این نظریه نیز از نوع همان اظهارات جسورانه است که اگر از دسترس توجه اهل کلام دور نمی ماند برای محکومیت مولوی کفایت می کرد: مرادم رد ختم نبوت است. وی می-

(۱) این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی پی سو ره کجاست؟

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۱۲۹۴)

ليك صاحب وحی تعلیمش دهد

اول او ليك عقل آن را فزود

(همانجا، ابیات ۱۲۹۶ و ۱۲۹۷)

کی ز فکر و حیل و اندیشه بود

(همانجا، بیت ۱۳۰۱)

قابل تعلیم و فهمست این خرد

جمله حرفتها یقین از وحی بود

کندن گوری که کمتر پیشه بود

(۲) مولانا عبدالعلی بحر العلوم که شرح او بر مثنوی یکی از مشهورترین شروح است در توضیح مصرع «وحی چبود گفتن از حس نهان» به شیوه مولوی می گوید: «گفتن حس نهان که حس قلب است، وحی است نه مطلقاً بلکه گفتن آنچه که از حق گرفتند. و وحی بدین معنی عام است اولیاء و انبیاء را. و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الهامات اولیاء نمی کنند الا بمجاز.» (شرح عبدالعلی بحر العلوم بر مثنوی، چاپ ناوالکیشور، لکنهو، ج ۱، ص ۵۴).



گوید نه تنها راه رسیدن به مرتبه ولایت برای هر فردی باز است بلکه طریق رسیدن به مقام نبوت يك امت به روی هر کسی گشوده است. و این سخنی است که در دل قلمرو اسلام حیرت انگیز است.

مکرکن در راه نیکو خدمتی      تا نبوت یابی اندر امتی<sup>۱</sup>

این شعر در حقیقت استنتاجی است مستقیم و صادقانه از مقدمات عرفان که مولوی بیان کرده است. از زمان حلاج به بعد در میان صوفیان یکی دانستن ارواح الهی و بشری کاملاً پوش پذیر بوده است، اَنَا الْحَقِّ گفتن معذور بود اما اَنَا النَّبِيُّ یا اَنَا نَبِیٌّ گناهی بود نابخشودنی. روحیه اسلام در این مورد به شایستگی در اندرز مشهور یکی از شاعران ایرانی تجسم یافته که: با خدا دیوانه باش و با محمد هوشیار.

اینکه برخی از صوفیان خویش را با خدا یکی اما از پیامبران پایینتر دانسته اند پدیده ای است جالب. شاهد بارز این معنی بایزید است که شاید در اظهار الوهیت بیچون خویش، در تاریخ تصوف از همه بالاتر بوده است. او می گوید که چگونه سی هزار سال در ملك وحدانیت و سی هزار سال در ملك الوهیت و سی هزار سال در ملك فردانیت سیر و سفر کرده است. «چون نود هزار سال به سر آمد. بایزید را دیدم و من هرچه دیدم همه من بودم. پس چهار هزار بادیه بریدم و به نهایت رسیدم. چون نگه کردم، خود را در بدایت درجه انبیا دیدم. پس چندان در آن بی نهایتی برفتم که گفتم بالای این درجه هرگز کس نرسیده است و برتر از آن مقام

(۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۴۶۹



نیست. چون نيك نگه کردم، سرخود بر کف پای يك نبی دیدم. پس معلوم شد که نهایت حال اولیاء بدایت حال انبیاست. نهایت انبیا را غایت نیست.<sup>۱</sup>

نتیجدهای که بایزید پس از نود هزار سال سیر وقفه ناپذیر در پهنه غیب، بدان رسید، همان است که در عالم اسلام به عنوان امری بدیهی پذیرفته شده است. برای اثبات حقانیت آن نیاز به تحمل چنین سفر درازی نیست. ولایت و نبوت در تصوف و کلام اسلامی مسائل اساسی اند. آراء مولوی در این مسئله فرد است. در نظر وی میان ولایت و نبوت هیچ فرق اساسی نیست و این هر دو نمودار مرحله‌ای از تکامل اند که برای هر فردی تحقق پذیر است. امور دین تنها از آن جهت ارزش دارند که نماینده حقایق ابدی باشند. حقایقی که همیشه و در هر جا حضور داشته باشند. مولوی بر این حقیقت آگاه است که «جنبه تاریخی» ادیان را برخی عاملی مانع و مزاحم می‌دانند که نمی‌گذارد ارزشهای جاودانی را که واقعیات تاریخی جلوه‌گاه آن است ببینند.<sup>۲</sup> او با اشاره به داستان موسی می‌گوید که این ماجرا واقعه‌ای تاریخی نبوده است که فقط يك بار روی

(۱) تذکرة الاولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ زوار، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶. - مترجمان.

(۲) ذکر موسی بند خاطرها شدست      کین حکایتهاست که پیشین بدست  
 ذکر موسی بهر رو پوشست لیک      نور موسی نقد تست ای مرد نیک  
 موسی و فرعون در هستی تست      باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۱-۱۲۵۳)



داده باشد، داستان موسی و فرعون نمایشی است جاودانی که در روح هر فرد بشری بازی می‌شود. در اشاره به انکار مشرکان مکه که گفتند قرآن چیزی جز اساطیر الاولین نیست، مولوی به همین سان جواب می‌دهد که در کلام مبین این داستانها نه به منزله وقایعی تاریخی بلکه به منزله حقایق ابدی و فارغ از زمان نقل شده‌اند.

باری تصور مولوی از مرد کامل چنین خلاصه می‌شود: ۱

انسان کامل کسی است که به نفس متعالی و ابدی خود که غیر مخلوق و الهی است تحقق بخشیده باشد.

این کار برای هر کسی امکان پذیر است، و هدف و غایت زندگی است. آنکه این مهم را انجام داده باشد متصف به صفات الهی است و برایش فرق نمی‌کند که او را ولی<sup>۱</sup> بخوانند یا نبی<sup>۲</sup>.

انسان کامل در قرب خداست و میان او و خدا پیامبران یا فرشتگان واسطه نیستند.

افراد مختلفی که به این مقام رسیده باشند به گونه‌ای باهم متحدند که در عین کثرت یکی هستند زیرا در عالم روح<sup>۳</sup> تکثر عددی وجود ندارد.

(۱) در غزل هشتم از دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، مولوی از مرد کامل تصویری چنین داده است که:

مرد خدا گنج بود در خراب	... مرد خدا شاه بود زیر دلخ
مرد خدا نیست ز نار و ز آب	مرد خدا نیست ز باد و ز خاک
مرد خدا بارد در بی حساب	مرد خدا بحر بود بی کران
مرد خدا نیست فقیه از کتاب	مرد خدا عالم از حق بود
مرد خدا را چه خطا و صواب	مرد خدا زان سوی کفرست و دین



انسان کامل می‌تواند معجزه کند و این اعجاز به معنی نفی اسباب نیست بلکه اسبابی را به صحنه در می‌آورد که در دسترس تجربه عامه نیست.<sup>۱</sup>

انسان کامل در رابطه نهایی عشق، اراده خویش را در اراده خدا مستغرق می‌کند، بنابراین می‌توان گفت که مرد کامل هم وجود دارد و هم وجود ندارد.

زندگی در خدا فنا نیست بلکه استحاله است، پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می‌کند بدو بقا می‌یابد.

چون مرد کامل از خویش خالی شد خدا در درونش می‌زید و از درون او سخن می‌گوید و به دست او عمل می‌کند.

چشم دلش به نور خدا روشن می‌گردد و هر حجابی را می‌برد. انسان کامل چون بگوید که با خدایکی است، گفته‌اش موجه است زیرا این او نیست که سخن می‌گوید بلکه خداست که به زبان او سخن می‌گوید.<sup>۲</sup>

- (۱) هست بر اسباب اسبابی دگر در سبب منگر در آن افکن نظر  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۵۱۶)  
وان سببها کانبیا را رهبرست آن سببها زین سببها برترست  
(همانجا، دفتر اول، بیت ۸۴۴)  
این سبب را محرم آمد عقلها و آن سببها راست محرم انبیا  
(همانجا، بیت ۸۴۶)  
(۲) بادهای را می‌بود این شروشور نور حق را نیست آن فرهنگ و زور



انسان کامل با «لوگوس» یا عقل کل که خالق و مدبّر کاینات است یکی است.

انسان کامل چون علت غایی خلقت است از لحاظ زمانی آخرین خلقت است اما صورت انسان کامل پیش از خلقت هم وجود داشته است.<sup>۱</sup> آدم بنابر آنچه در قرآن آمده مظهر انسان کامل است که فرشتگان بر او سجده کردند.

انسان کامل تجسم عقل کل است و با نفس کل یکی است، بنابراین هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.<sup>۲</sup>

→ که ترا از تو بکل خالی کند  
گرچه قرآن از لب پیغمبرست  
تو شوی پست او سخن عالی کند  
هر که گوید حق نگفت او کافرست  
(همانجا، دفتر چهارم، آیات ۲۱۲۲-۲۱۲۰)

(۱) این چنین معدوم کو از خویش رفت  
او به نسبت با صفات حق فناست  
جمله ارواح در تدبیر اوست  
آنکه او مغلوب اندر لطف ماست  
منتهای اختیار آنست خود

(همانجا، آیات ۴۰۲-۳۹۸)  
لذتی بود او و لذت گیر شد  
گرچه از لذات بی تاثیر شد

(همانجا، بیت ۴۰۵)  
(۲) عقل کل و نفس کل مرد خداست  
عرش و کرسی را بدان کز وی جداست

(مثنوی، چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸۶، س ۲۱)  
آنچه در زیر می آید نمونه ای از این پدیده جالب است که چگونه تصوف تمام نیروهایی را که بنابر نظر شریعت از بیرون بر انسان وارد می شود، قابلیت های روح انسان می نامد:



مرد کامل تنها مظهر يك امکان واحد نیست. ۱ در هر عصری کسی هست که به این مرتبه می‌رسد.

رسیدن به این مرحله از طریق عبادت نیست بلکه از طریق استحاله نفس حاصل می‌شود. مرد کامل از خود مطلقاً فانی می‌شود، در خدا می‌زید و خدا در او می‌زید.

→ «پس جبرائیل که مشهور رسل علیهم (السلام) است ووحی از جانب حق- تعالی- می‌رساند آن حقیقت جبرئیلیه است که قوتی از قوای رسل بود- متصور شده در عالم مثال به صورتی که مکنون بود در رسل مشهود می‌شود و مرسل می‌گردد و پیغام حق می‌رساند - پس رسل مستفیض از خودند و نه از دیگری - پس هر چه که رسل مشاهده می‌کنند مخزون در خزانه جناب ایشان بود - همچنین عزرائیل که به وقت موت مشهود می‌شود میت را، آن همان حقیقت عزرائیلیه که قوتی از قوای میت است که متصور شده به صورتی در عالم برزخ مشهود می‌شود میت را و این صورت هم مکنون بود در میت و به این مشیر است قول الله تعالی: قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ - بگو ای محمد وفات می‌دهد شما را آن ملك الموت که سپرده کرده شده است به شما، یعنی در شماست قوتی از قوای شما شده - و در قبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است (عبد العلی بحر العلومی، شرح مثنوی، چاپ لکنهو، ج ۳، ص ۵۶).

(۱) پس به هر دوری ولی قایمست تا قیامت آزمایش دایمست...

... پس امام حی قایم آن ولیست خواه از نسل عمر خواه از علیست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۸۱۵ و ۸۱۷)



ماهیت این اتحاد خدا و انسان با هیچ تعبیری به بیان در نمی آید  
تناسخ و اتحاد از آنجا که تصوّراتی مشتق از مکان هستند، چون در  
مورد حقایق لامکانی به کاربرده شوند، گمراه کننده اند.



## ۸. بقای شخصیت

### فنا و بقا

مسئله بقای شخصیت یکی از دشوارترین مسائل در فلسفه مابعد-الطبیعه تصوف است. این دشواری منبعت از تصور صوفیه از وجود است و به عقیده آنها اشیاء از حیث وجود داشتن در خدا وجود دارند و خدا هستند. آنچه که به شیء فردیت می دهد نقص و محدودیتی است که اختلاط لاوجود و وجود باعث آن است. هر وجود ظاهری ممکن فانی است. قرآن مابعدالطبیعه تصوف را بر سر دوراهی قرار داده است: از يك سو تأکید می کند که خدا همه و همه است، ظاهر و باطن است، اول و آخر است، و هرچه جز او فانی است؛ و از سوی دیگر قایل به فناپذیری انسان است. بنابراین مسئله این است که فناپذیری فرد باید با مفهوم وحدت وجود وفق داده شود. این مسئله با این آیین فکری حل می شود که هرچند وجود منحصر به خداست، خدا با رحمت بیدریغ و بیکرانیش می تواند بهره ای از وجود خود را به لاوجود ارزانی دارد. مولوی این نظریه را در ابیات زیر خلاصه می کند:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ جز وجه او      چون نه ای در وجه او، هستی مجو



هر که اندر وجه ما باشد فنا      کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ نبود جزا  
زانکه در الّا است او از لا گذشت      هر که در الّا است او فانی نگشت<sup>۱</sup>

خدا قادرست که ناقص را برورد و آن را به کمال رساند. فردیت با فناء فی الله از میان نمی رود بلکه استحاله می یابد:

هستیت در هست آن هستی نواز      همچو مس در کیمیا اندر گداز<sup>۲</sup>

اما هنگامی که از يك سو فردیت گناه محسوب می شود و از سوی دیگر بقای شخصیت عنوان می گردد، مسئله از نظر عقلانی نامفهوم می شود. دقیقاً در اینجا است که تصوف به وجود حقیقی و رای عقل و منطق قابل می شود و از مقولات فهم جدا می شود. در اینجا رو در روی این دوراهی قرار می گیریم که، اولاً جوهرشیء بدون اوصاف آن به تصور عقل در نمی آید و ثانیاً علم ما بريك شیء همان عبارت از مجموعه ای از اوصاف آن شیء است.<sup>۳</sup> حال هنگامی که مولوی می گوید جوهر جان در خدا باقی

(۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۳۰۵۲-۳۰۵۴. مقایسه شود با نظریه جنید: «حیات هر که به نفس بود، موت او به رفتن جان بود؛ و حیات هر که به خدای بود او نقل کند از حیات طبع به حیات اصل، و حیات بر حقیقت این است.» (تذکرة الاولیاء، مجلد دوم، ص ۲۵).

(۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۳۰۱۱

(۳) چون بدو زنده شدی آن خود ویست      وحدت محضست آن، شرکت کیست  
شرح این در آینده اعمال جو      که نیابی فهم آن از گفت و گو  
(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۶۷ و ۲۷۶۸)



می ماند، اما اعراض آن محو می شوند،<sup>۱</sup> این مفهوم با وجود تمثیلهای گوناگونی که برایش می آورد غیر قابل فهم است. وجود، چنانکه عقل آن را درمی یابد مشروط و محدود است. رهایی از همه این محدودیتها معادل است با رستن از وجود. اما در واقع این همان چیزی است که صوفیان از ما می خواهند، و به ما می گویند که جاودانگی واقعی پیوستن به خداست از طریق وارheidن از فردیت محدود و مشروط:

قرب نه بالا نه پستی رفتنست      قرب حق از حبس هستی رستنست  
نیست راجه جای بالا است و زیر      نیست را نه زود و نه دورست و دیر<sup>۲</sup>

وقتی مولوی می گوید که زمان و مکان و حتی کثرت یا عدد، ظاهری است و با اینهمه روح فرد بدون از دست دادن جوهر فردیت خود در خدا باقی می ماند، از درك و تصور آن عاجز می مانیم.

مولوی از میان تمثیلهای متعددی که برای بیان نظر خود در مورد زندگی در مرگ و بقادر فنا می آورد قیاس تمثیل زندگی آلی را روشنگرتر از همه می داند. ماده که تبدیل به موجودی زنده شده است به عنوان ماده بیجان مرده است اما حیات دارد و در زندگی موجود آلی شرکت می کند.

(۱) از انا چون رست اکنون شد انا      آفرینها بر انا بی عنا

(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۰)

کی شود کشف از تفکر این انا      آن انا مکشوف شد بعد از فنا  
می فتد این عقلها در افتقاد      در مغاکي حلول و اتحاد

(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۴۱۴۶ و ۴۱۴۷)

(۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۵۱۴ و ۴۵۱۵



وحدت يك موجود زنده با همه کثرت اعضای تشکیل دهنده آن متقوم است. طبیعت استحاله ارواح در زندگی یگانه وجود الهی نیز همین حکم را دارد.

هجویری تحت عناوین مختلف به این مسئله پرداخته است. در توصیف طیفوریه، پیروان بایزید بسطامی<sup>۱</sup> معروف، می گوید که طریق ایشان غلبه و سکر بود.<sup>۲</sup> مسئله سکر و صحو با مسئله فنا و بقا پیوندی نزدیک دارد. ابویزید و پیروانش سکر را بر صحو ترجیح می داشتند و حال آنکه هجویری صحو را برتر از سکر می دانست و به قول او هیچ کس مقتدای مناسبی برای دیگران نیست مگر آنکه «مستقیم» باشد. ابویزید معتقد بود که «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی، و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی، و این ابلغ و اتم و اکمل آن بود.»<sup>۳</sup> جنید<sup>۴</sup>، که در نظر صوفیان از لحاظ تربیت هم ارز بایزید است، به نظریه صحو معتقد بود. این دلیل کافی است که بدانیم تصوف يك آیین فکری شخص نیست و هیچ حکم کلی در باب تصوف نمی تواند صادق باشد و هر

(۱) ابویزید طیفور بن عیسی بن ساروشان بسطامی مشهور به بایزید بسطامی.

(۲) کشف المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، چاپ امیر کبیر، ص ۲۲۹. - مترجمان.

(۳) همانجا، ص ۲۳۵. - مترجمان.

(۴) ابوالقاسم الجنید بن محمد بغدادی ملقب به «طاووس العلماء» متوفی به سال

۲۸۹ هجری قمری.



مورد آن احتیاج به مطالعہ ای جداگانه دارد. هجویری با جنید موافق است و می گوید: «و مشهورترین، مذهب وی است؛ و مشایخ من (ره) جمله جنیدی بوده اند و جز این اندر کلمات اختلاف بسیار است وی را اندر معاملات این طریقت.»<sup>۱</sup> جالب و آموزنده است که در اینجابه مناقشه میان حسین بن منصور حلاج و جنید پردازیم. «جنید وی (منصور) را گفت: 'به چه آمدی؟' گفت: 'تا باشی صحبت کنم.' گفت: 'ما را با مجانبین صحبت نیست که صحبت را صحت باید؛ که چون یافت (نسخه بدل: صحبت) کنی چنان باشد که با سهل تستری و با عمرو کردی.' گفت: 'ایها- الشیخ، الصَّحْوُ وَالسُّكْرُ صِفَتَانِ لِلْعَبْدِ وَمَادَامَ الْعَبْدُ مُحْجُوباً عَنْ رَبِّهِ حَتَّىٰ فَنَىٰ أَوْ صَافِيهِ صَحْوٌ وَ سُكْرٌ دَوْصِفَتَانِ مَرْبُودَهُ رَا وَ پيوسته بنده از خداوند خویش محجوب است تا او صاف وی فانی شود.»<sup>۲</sup> بنابراین می بینیم حلاج، که به زعم جنید مجنون بوده است، با بایزید، که برخی او را نخستین اعلام کننده طریقی فنا می خوانند، توافق کامل دارد و بایزید را به دلیل آنکه در سرزمینی پرورش یافته است که با افکار بودایی سیراب شده بود متأثر از عقیده بودایی نیروانا می دانند.

معتدلترین شکل طریقی فنا چیزی جز استحالة معنوی بر اثر نشستن عالی به جای دانی نیست. هجویری می گوید: «و مراد از عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن آلت مذموم بود و صفتی ناستوده اندر طلب صفتی محمود نه عدم معنی به وجود آلت طلب» و باز به این مسئله از

۱ و ۲) کشف المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، چاپ امیر کبیر، ص ۲۳۵- مترجمان.



نظرگاه عشق می‌پردازد و می‌گوید که صفا مشخصه عاشقان است، که خورشیدهای بی‌ابرند، زیرا صفا صفت آنان است که عاشقند و عاشق کسی است که از اوصاف خویش فانی شده است و در اوصاف معشوق بقا یافته. اما در مرحله بعد حتی هجویری معتدل‌رای نیز به آن عالم‌لایتنیر باطنی نزدیک می‌شود که عقل خودبین هم به زحمت می‌تواند آن را از عالم فنا تشخیص دهد، و تاریخ تصوف بردرستی این قول او در مورد مقصد غایی روح‌گواهی می‌دهد: همه مشایخ طریقت توافق دارند وقتی انسان «از رنج مجاهدت رسته» باشد و از «بند مقامات و تغیر احوال جسته، و طلب اندریافت برسیده، و همه دیدنیها بدیده، و همه شنیدنیها به گوش بشنیده، و همه دانستنیهای دل بدانسته، و همه یافتنیهای سر بیافته، و اندر یافت آن آفت یافت آن بدیده، و روی از جمله بگردانیده...»<sup>۱</sup> حال او بر عقل و احساس پوشیده است و وقت او از تأثیر اندیشه‌ها معاف، حضور او با خدا پایانی ندارد و وجود او وابسته علتی نیست. و چون بدین درجه می‌رسد در این جهان و آن جهان فانی می‌شود و انسانیت را از دست می‌نهد و به مرحله الوهیت می‌رسد.

این همان چیزی است که مولوی آن را تولد دوباره می‌خواند که چیزی جز مرگ درخویش و زندگی در خدا نیست، و درست به معنای سخن پولوس قدیس است که گفت: «این من نیستم بلکه مسیح است که در من می‌زید.» وقتی مسیح می‌گوید که برای یافتن زندگی باید آن را گم کرد یا برای ورود به ملکوت آسمانی باید دوباره متولد شد اشاره به همین



مقام است. ۱. تمام تمثیلهایی که مولوی برای این خودگم کردن می آورد، ما را به این نتیجه می رساند که آنچه صوفیان عموماً فناخوانده اند چیزی جز استحاله نفس دانی به نفس عالی نیست. ۲.

هستیت در هست آن هستی نواز      همچو مس در کیمیا اندر گداز

مولوی یکی از معتقدان سرسخت تکامل و بقای شخصیت است. بنابراین هیچ گاه از آوردن تمثیل موجود زنده برای بیان ارتباط آلی جزء با کل خسته نمی شود. هر موجودی چون جزء موجود زنده عالیهتری می شود بسط و تکامل می یابد. خدا ارگانیکسم معنوی جهانی است. بنابراین هر فرد باید بکوشد تا عضوی در ارگانیکسم خدا باشد. ۳. با اینحال مولوی همیشه بر این معنی آگاه است که این واقعیات نهایی حیات را تنها

(۱) در ابیات زیر به تعبیر عرفانی مولوی از این عقیده توجه کنید:

چون دوم بار آدمی زنده بزاد      پای خود بر فرق علتها نهاد  
علت اولی نباشد دین او      علت جزوی ندارد کین او

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۶ و ۳۵۷۷)

(۲) هجویری هم فنا و عدم را به مفهوم استحاله می گیرد و می گوید: و مراد از عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن آلت مذموم بود و صفتی ناستوده اندر طلب صفتی محمود نه عدم معنی به وجود آلت طلب (کشف المحجوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳).

(۳) جزو از کل قطع شد بیکار شد      عضو از تن قطع شد مردار شد  
تا نپیوندد به کل بار دگر      مرده باشد نبودش از جان خبر...  
... جزو ازین کل گر بُرد یکسو رود      این نه آن کُست کوناقص شود



با تمثیل می‌توان تصویر کرد و نه مفاهیم منطقی، اما رشته تمثیل چون زیاده از حد کش داده شود می‌گسلد. تمثیلهای تاب تحمل بررسی دقیق منطقی را ندارند. اگرما از ارگانیزم الهی جدا شویم اندامهای بیجان می‌شویم، اما ارگانیزم خدا آنچنان کلیدی نیست که با جدا شدن اجزاء بر تمامیت و کمال آن خدشهای وارد آید. در ارگانیزم الهی رابطه نهایی اجزاء با کل، ورای عقل است.

مولوی تمثیلهای گوناگون دیگری می‌آورد تا نشان دهد که شخصیت فرد، هر چند در وجود الهی مستحیل و به صفات الهی متصف می‌گردد، فانی نمی‌شود. ذات فرد باقی می‌ماند، اگرچه صفاتش ممکن است در صفات الهی مستحیل گردد. محو شدن او به محو شدن شمع یا ستاره‌ای در نور غالب آفتاب بامدادی می‌ماند.<sup>۱</sup>

→

قطع و وصل او نیاید در مقال چیز ناقص گفته شد بهر مثال  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، ابیات ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ و ۱۹۳۹ و ۱۹۴۰)  
(۱) همچنین جویای درگاه خدا چون خدا آمد شود جوینده لا...  
... هالک آید پیش و جهش هست و نیست هستی اندر هستی خود طرفه ایست  
اندرین محضر خردها شد ز دست چون قلم اینجار رسیده شد شکست  
(همانجا، ابیات ۴۶۵۸ و ۴۶۶۲ و ۴۶۶۳)

و نیز:

هست از روی بقای ذات او  
چون زبانه‌ی شمع پیش آفتاب  
هست باشد ذات او تا تو اگر  
نیست گشته وصف او در وصف هو  
نیست باشد هست باشد در حساب  
بر نهی پنبه بسوزد زان شرر

←



مولوی فنای نفس از طریق اتّصاف به صفات الهی، و آن حالت خود آگاهی را که در آن فرد با خداوند احساس اتحاد می کند با تمثیل آهن گداخته در آتش بیان کرده است. آهن خاصیت آتش را به خود می گیرد بدون آنکه کاملاً جوهر خاص خود را از دست بدهد. در این حالت این دعوی که خود آتش شده است برخلاف نیست. او اکنون هم آتش هست و هم آتش نیست. این معنی روشنگر این تناقض است که چگونه فرد چون سرانجام به صفات الهی متّصف شد در عین هستی نیست است. این فنا نیست بلکه استحاله و اتحاد صفات است.

مولوی با همین تعبیرات معراج پیغمبر (ص) را تفسیر می کند. بنا به قول او پرواز جسمانی به سوی آسمانها برای ملاقات خدا بیمعنی است

→

نیست باشد روشنی ندهد ترا

کرده باشد آفتاب او را فنا

(همانجا، ابیات ۳۶۷۳-۳۶۷۰)

(۱) رنگ آهن محو رنگ آتشست

ز آتشی می لافد و خامش و شست

چون به سرخی گشت همچو زرّ کان

پس اَنَا النَّارُست لافش بی زبان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شکست و ظن

آزمون کن دست را در من بزن

آتشم من گر ترا شد مشتبّه

روی خود بر روی من يك دم بنه

آدمی چون نور گیرد از خدا

هست مسجود ملايك ز اجتبا

نیز مسجود کسی کو چون مَلَك

رسته باشد جانش از طغیان و شك

آتش چه! آهن چه! لب ببند

ریش تشبیه مشبّه را مخند

(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۵-۱۳۴۸)



زیرا خدا در آسمانها نمی‌زید. معراج انسان تنها روحانی است، عاری ساختن خویش است از صفات فردیت محدود برای ورود به عالم ابدی و ناپیدا یا به تعبیر مولوی «از حبس هستی رستن است»<sup>۱</sup> اعتقاد به معراج جسمانی به آسمان مادی برای ملاقات خدا کاملاً با مبانی مابعدالطبیعه صوفیان مغایر بود، از این رو در تصوف به یکی از جالبترین تأویلهای معراج برمی‌خوریم. آنچه در ذیل می‌آید رباعی دلنشینی است از سرمد، عارف مشهور، که به دستور اورنگ‌زیب سنّی در دهلی سر از تنش جدا کردند.

آن را که سیر حقیقتش باورش شد	خودپهنتر از سپهر پهن‌اورش شد
ملا گوید که بر شد احمد به فلک	سرمد گوید فلک به احمد بر شد

از آنجا که تصور عدم و فنا در فهم عقاید مولوی درباره حیات اهمیت اساسی دارد اجازه دهید تا با مثالهایی مقصود او را روشنتر کنیم. در اینجا قطعه بسیار آموزنده‌ای می‌آورم که نماینده تصور مولوی از وجود و درجات آن است. عالم بود (عالم باطن، غیب) که مولوی آن را عدم می‌خواند عالم امر است. این عالم یگانه است و ورای عالم نمود (عالم ظاهر، شهادت) قرار دارد. این عالم امر به زعم مولوی، حقیقتی

(۱) قرب نه بالا نه پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست
نیست راچه جای بالا است و زیر	نیست رانه زودنه دورست و دیر
کارگاه و گنج حق در نیستیست	غرّه هستی، چه دانی نیست چیست!

(همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۵۱۶-۴۵۱۴)



است تجزیه ناپذیر اما به محض آنکه به عالم کلام و عمل وارد می شود تقسیم می گردد و به کثرت بدل می شود تا برای حواس و عقل قابل درک گردد:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که درو بی حرف می روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه‌ی دور پهنای عدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال	زان شود در وی قمرها چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگتر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد	جانب ترکیب حسها می کشد
زان سوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران
امر «کن» یک فعل بود و نون و کاف	در سخن افتاد و معنی بود صاف <sup>۱</sup>

بنابراین می بینیم که تصور مولوی از جاودانگی ناشی از تصور وی از نفس متعالی و مقدمات ذهن گرایانه اوست. انسان از مرگ می هراسد زیرا خود را جزئی از طبیعت ظاهر می داند که در آن اشیاء بر می دمند، می بالند و زوال می یابند. مولوی می خواهد انسان را به این امر معتقد سازد که نفس واقعی او نه تنها محصول طبیعت نیست بلکه خود سرچشمه تمام طبیعت است. وجود جسمانی مانند خود عالم محصول و بازتاب نفس متعالی انسان است.



باده در جوشش گدای جوش ما      چرخ در گردش اسیر هوش ما  
باده از ما مست شد نی ما ازو      قالب از ما هست شد نی ما ازو<sup>۱</sup>

پس تنها آن کس از مرگ می ترسد که عالم را واقعیت از نفس خویش می پندارد. جسم سایه روح است نه روح سایه جسم. روح جوهر است و همه عالم عرض آن. درك این حقیقت انسان را از خوف مرگ می رهاند.

سایه خود را ز خود دانسته اند      چابك و چست و كَش و برجسته اند...  
... اصل این ترکیب را چون دیده اند      از فروع وَ هُم کم ترسیده اند<sup>۲</sup>

و نیز:

پس بود دل جوهر و عالم عرض      سایه دل چون بود دل را غرض<sup>۳</sup>

در عقیده تطوری مولوی دیدیم که وی از نظر تکاملی نیز به مسئله جاودانگی نگریسته است. برای انسان گذشته از اینکه از جنبه نفس متعالی ابدی و جاودانه است، از نظر گاه موجودیت در زمان هم نوعی جاودانگی تدریجی محفوظ است. تصور جاودانگی غیر شخصی در تصوف مدت‌ها پیش از مولوی پرورده شده بود اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً

(۱) همانجا، ابیات ۱۸۱۱ و ۱۸۱۲

(۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۷۲۶ و ۱۷۲۸

(۳) همانجا، بیت ۲۲۶۶



ابتکار خود اوست. بر طبق تعالیم داروین تکامل انواع از طریق تنازع و انتخاب انطباق صورت می گیرد، اما بر طبق تعالیم مولوی تکامل روح فرد، از هر ممتی پله ای برای عروج به حیاتی بالاتر می سازد.<sup>۱</sup>

وز نما مردم به حیوان سر زدم  
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

(۱) از جمادی مردم و نامی شدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم



## ۹. خدا

استاد نیکلسون، بزرگترین مرجع تصوف در غرب، در کتاب موجز و عالی خود به نام معنی شخصیت (تصوف)<sup>۱</sup> می‌کوشد تا نشان دهد «که تصوف الزاماً وحدت وجودی نیست بلکه در آن نشانه‌های فراوانی هست از يك دين بدیع شخصی ملهم از خدای شخصی.» با این حال نیکلسون هشدار می‌دهد که «لفظ شخصیت برای مسلمانان به معنای همه آن چیزهایی نیست که این لفظ به ذهن ما می‌آورد.» علاوه بر این قول نیکلسون براینکه تعبیر «شخصیت الهی» را در قاموس هیچ مسلمانی نمی‌توان یافت، کاملاً برحق است. هدف اصلی من در اینجا فقط پرداختن به این مسئله است با توجه به موضع‌گیری جلال‌الدین محمد در این باب. اما پیش از آنکه به نظر مولوی در این باره بپردازم لازم است که معنای لفظ شخصیت را به‌طور کلی روشن کنم.

دلالت‌های ضمنی شخصیت را شاید بتوان به شرح زیر تحلیل کرد:

۱- شخصیت از «فردیت» بالاتر است، زیرا اشیای بیجان و حیوانات هم می‌توانند «فردیت» داشته باشند.

---

1) *Idea of personality in Sufism*



۲- شخصیت یکی از مفاهیم اساسی انسانی است و آنچه باید بر فردیت افزوده شود تا به درجه شخصیت برسد عبارت است از کثرت نفسهای مستقل که آزادانه با یکدیگر ارتباط روانی یابند.

بنا بر این شخصیت الزاماً متضمن کثرت اراده‌های مستقل است، که با اتصاف به صفات انسانی شایسته ورود به عرصه وحدت ارادی می‌شوند.

با این توضیح کاملاً معلوم می‌گردد که خدایی مطلقاً متعالی نمی‌تواند دارای شخصیت باشد، و نیز خدایی که در کاینات حاضر مطلق باشد نمی‌تواند متصف به چنین صفاتی باشد. تعالی مطلق یا به پراما و برهمن و دانتایی می‌انجامد یا به احد لایوصف افلوطین یا به لا یعرف (شناخت‌ناپذیر) هربرت اسپنسر. مثال‌اعلای افلاطون و صورة‌الصور ارسطو هم نمی‌توانند تشخص داشته باشند. با این همه حضور مطلق، خدا را به «چیزی» غیر شخصی و نامشخص یا به «همه چیز» بدل می‌کند و برگفته شوپنهاور صحه می‌گذارد که همه خدایی قصه بی‌خدایی است. خدا برای این که تشخص داشته باشد یا باید کاملاً انسان و یا، دست‌کم در وجود، دارای جنبه‌ای انسانی باشد. خدایی کاملاً انسانی - هر چند این مفهوم بی‌چگانه و به طرز خنده‌آوری مبتنی بر اصل تشبیه باشد - لا اقل ازین لحاظ تشخص دارد که انسان می‌تواند با او تماسی شخصی برقرار کند. اما خدایی که مطلقاً ورای همه آن چیزهایی باشد که ما از شخصیت انسانی می‌فهمیم، مجهولی است محض که انسان می‌تواند فقط بیهوده به آن خیره شود.



باری یگانه شکلی از ایمان که الزاماً نوعی تشخص برای خدا قایل می‌شود خداپرستی است. اما خداپرستی حاوی هیچ تصوّر ثابتی از خدا نیست. برای مثال خداپرستی معتقدان به تثلیث، یعنی مسیحیان، اساساً با خداپرستی در اسلام فرق دارد. قرآن، هرچند تماماً خداپرستانه است، با تصور خدا - انسان «که برای مسیحیان حائز بیشترین اهمیت است» سخت مخالفت کرده است. «شاید کاربرد فلسفی کلمه 'شخص' در زبانهای امروز اروپایی ناشی از برابر دانستن اقنوم *Hypostasis* و شخص *Persona* در تثلیث مسیحی باشد».<sup>۱</sup> بنابراین اگر اسلام به شیوه مسیحیت به بررسی مسئله شخصیت خدا نپرداخته است جای هیچ تعجب نیست. معادل دقیق *person* در عربی شخص است و در اسلام هیچ‌گاه لفظ «شخص» در مورد خدا به کار نرفته است و در یگانه حدیث لا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنْ آلَهِ نِیز «لا شخص» به معنی «هیچ کس» است (هیچ کس از خدا غیرتمندتر نیست). با اینهمه حضور یا غیبت لفظی خاص نباید موجب گمراهی شود و این تصوّر را پیش آورد که مسئله نسبت دادن شخصیت به خدا هرگز در میان مسلمانان وجود نداشته است. در اسلام همین مسئله با مفهوم عامتر ذات و صفات و ملازم آنها تشبیه و تنزیه همواره مورد بحث بوده است.<sup>۲</sup>

(۱) برای بحث مشبع در این مسئله —:

C. C. j. Webb, *God and Personality* (خدا و شخصیت) Gifford

Lectures, 1918-1919, London, p. 46.

(۲) «تجسیم» لفظ دیگری است که تشبیه به معنی اعتقاد به جسم بودن ذات باری را می‌رساند.



از آنجا که بیشتر مشاجرات کلامی در اسلام مبتنی بر آیات قرآن و تفسیر آنهاست، مسئله شخصیت خدا نیز از این قاعده مستثنی نیست. الله قرآن هم متعالی و هم حی و حاضر است، هم با کاینات و انسان تماس نزدیک دارد هم بی نهایت فراتر از مخلوقات خویش است. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا حَدًّا این سوره زیبای مکی جوهر خداپرستی قرآنی را در چند جمله می دهد، شرك را رد می کند، و نظریه تثلیث را به دور می افکند، و هر کوششی برای تصور تشبیه رانفی می نماید، اما در عین حال رابطه میان خدا و جهان را به عنوان «آنکه همه بدو محتاجند» برقرار می کند.<sup>۲</sup> لیکن تبدیل خدا به «احد» متعالی مطلقاً انتزاعی، به خداپرستی کمکی نمی کند، از این رو قرآن صفات بسیاری نظیر صفات انسانی برای خدا قابل شده است، لیکن در عین حال اخطار می کند که «اورا هیچ چیزماننده نیست.»<sup>۳</sup> خدا به انسان از رگ گردنش هم نزدیکتر است ( اَنَا اقْرَبُ

(۱) (ای محمد) اوست خدای یگانه، خدای بی نیاز، نه زاد او و نه زادند او را، و نبود هیچ کس او را همتا. (قرآن کریم، سوره اخلاص ۱۱۲)

(۲) از پیغمبر اسلام (ص) روایت شده است که در پاسخ این سؤال که الصَّمَد چیست، گفت: هُوَ الَّذِي يَصْمَدُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ. (آنکه آهنگ به وی کنند در نیازمندی) این حدیث در ترجمه انگلیسی همراه تفسیر قرآن، چاپ لاهور، ۱۹۲۰، ص ۱۲۳۴ نقل شده است.

همچنین ← : ابو حیان (قرناطی)، امام اثیرالدین، بحرالمحیط (تفسیر

قرآن)؛ امام فخرالدین رازی، تفسیر کبیر.

(۳) لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (قرآن کریم، ۱۱/۴۲)



السَّيِّئَةِ مِنَ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ۱۶/۵۰) اما این قرب قرب مکانی نیست. آنهایی را دوست می‌دارد که او را دوست دارند و به هر که او را بخواند پاسخ می‌دهد. ۱ آیات مسحورکننده دیگری نیز در قرآن هست که می‌کوشد تا نور خدا را از راه تشبیه توصیف کند و در پایان تأکید می‌کند که بیانی کنائی است. «خدا نور آسمانها و زمین است، مثالی از نور او چراغدانی است که در آن چراغی باشد. چراغ در شیشه، و شیشه چنانکه گویی ستاره‌ای درخشان است افروخته از درخت زیتونی متبرک که نه شرقی است و نه غربی و روغن آن نور می‌بخشد هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری بر نور - خدا آنان را که بخواهد به نور خویش رهنمون می‌گردد، و خدای برای بندگان خویش مثالهایی می‌آورد، و خدا بر همه امور آگاه است. ۲»

و نیز:

فَلَا تَضُرُّوهُ اللَّهُ إِلَّا مِثَالُ إِنْ اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (قرآن کریم، ۷۴/۱۶)، خدای تعالی را انباز مگویید و او را همتا مسازید، خدای تعالی داند و شما ندانید.

(۱) قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (قرآن کریم ۳۱/۳)، یا محمد، فراجهودان و ترسایان گوی: اگر دوست می‌دارید الله را بر پی من ایستید تا دوست دارد خدای شما را و پیامرزد شما را و خدا آمرزگار است و عیب‌پوش و بخشاینده.

(۲) اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرٍ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ



مفهوم قرآنی خدا، هرچند از بسیاری جهات با مفهوم یهودی و مسیحی آن مشابهت دارد، با این حال دارای برخی عناصر خاص خود است که بررسی آنها برای فهم و درک پرورش یافتن آن در تصوف لازم است. این عناصر را می توان چنین خلاصه کرد:

۱- خدا خالق است که همه چیزها را از هیچ، و فقط به اراده محض خویش می آفریند. چون به خلق چیزی اراده کند می گوید «باش» و آن چیز به وجود می آید. ۱ خداوند صانع است- امانه بدان مفهوم که متفکران یونانی از صانع اراده می کنند: او هم ماده را می آفریند و هم صورت را. کاینات و فرشتگان را پیش از آفرینش خلق کرده است.

۲- او سرچشمه لایزال زندگی است، هرچیز و هر موجودی در پرتو

او وجود و دوام دارد. ۲

→  
مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَشَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضْفَىٰ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (قرآن کریم، ۳۵/۲۴) مشکوة-  
الانوار غزالی که رساله ای است کوچک اما بسیار عمیق تفسیر عرفانی این آیه است و W. H. T. Gardner آن را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.  
(۱) اشاره است به دو اصطلاح معروف «کُنْ» و «فَیَکُونُ» در آیه مبارکه بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (۲/۱۱۷).  
(۲) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.... (۲/۲۵۵) (آیه الکرسی).



- ۳- او از والاترین صفات برخوردار است.<sup>۱</sup>
- ۴- او یگانه وجود قایم بذات، ابدی و واجب است و هر چیز دیگر مخلوق است و ممکن الوجود.
- ۵- او هم حاضر در موجودات است و هم فراتر از موجودات. با وجود اینکه زندگی همه چیز به او است هیچ چیز چون او نیست و او از همه چیز برتر است، او در کاینات نمی گنجد و در قید زمان و مکان نیست. او حاضر است زیرا در همه چیز هست به ویژه در روح انسان،<sup>۲</sup> چون این روح خود او بوده که در انسان دمیده شده است.
- ۶- هر چیزی جز او فانی است.
- ۷- سراسر کاینات آیات اوست، اما او خویش را به بندگان مقرب خود مستقیمتر و شخصاً می نمایاند تا هم آنان را و هم دیگران را از طریق آنان هدایت کند.
- ۸- او متجسس نمی شود، هیچ انسان، هر چند اکمل ناس باشد، نمی تواند با وی برابر شود. بیکرانی دانش و قدرت خدا به مراتب بالاتر از هر آن چیزی است که بشر بدان تواند رسید.
- ۹- او می بیند و می شنود و سخن می گوید و پاسخ می دهد و می تواند بایندگان خاص خود تماسی بس نزدیک داشته باشد. آدمیان را می آزماید، ثواب را اجر، و گناه را کیفر می دهد. به عدل و صدق عمل می کند اما به-

(۱) وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی.... (۱۸۰/۷).

(۲) وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۲۱/۵۱).



خواست اونمی توان پی برد هرچند که اوبه راههای معین ولایتغیر (قضا) عمل می کند.

۱۰- خدا نور آسمانها و زمین است، دانش او همه چیز را در آسمان و زمین فرامی گیرد، هیچ چیز از او پوشیده و کوچکترین حرکتی بیرون از توجه اونمیست.

۱۱- چشم سرقادر به رؤیت اونمیست.

۱۲- او آغاز و انجام و درون (باطن) و بیرون (ظاهر) است.

این است چکیده تصویر خدا بدانسان که در قرآن عرضه شده است: تصویری از تصویرناشدنی و تصویری از تصورنشدنی. جنبه های گوناگون این تصویر، اگر تك تك گرفته شود و به مبالغه درآید، ممکن است به هر تصور ممکن از خدا که تا به حال به اندیشه و خیال بشر خطور کرده است منجر گردد، مگر تصوراتی که قرآن با تأکید فراوان آنها را رد کرده است، و از آن جمله اند شرك به اشکال گوناگون و تثلیث مسیحیت. و الا خدای اسلام هم شخصی و هم غیر شخصی، هم حاضر در موجودات و هم فراتراز آنهاست. اما آنچه بعدها برسر این تصور در اسلام آمده ناشی از این امر بوده است که تنها به يك جنبه از این تصویر نگریسته اند و به زیان سایر جنبه ها بر روی آن زیاده تأکید کرده اند. اغراق در مورد جنبه شخصی خدا منجر به تشبیه - گاه از نوع بس ناهنجار آن - گردید و تکیه بر جنبه

---

(۱) فی المثل مکتب احمد بن حنبل که هجویری او را مسئول آراء مشبّهه نمی داند و می گوید: «و آنچه امروز بعضی از مشبّهه تعلق بدو کنند آن بر وی افتراست



غیر شخصی منجر به نوعی انتزاع ذهنی گردیده که با «احد» افلوپین یا «برهمن» ودانتا یا «شناخت‌ناپذیر» اسپنسر که نه به اندیشه درمی‌آید، نه به وهم و نه به حکم، یکسان گردیده است. باتکیه بر آیات جداگانه قرآن می‌توان مبنای «وحدت وجود» یا «تشبیه» یا هر سنخ دیگری از خداپرستی را پیدا کرد. تنها خصیصه حتمی هر تصویری از خدا که مبتنی بر قرآن باشد، یکتایی اوست به صورتی از صورتها. تا آنجا که برابر یا شریکی برای او قابل نشویم هر تصویری از خدا را می‌توان راستگیشانه دانست.

مسئله ذات خدا خاطر مسلمانان اولیه را مشغول نمی‌داشت. حدیثی مشهور است که پیامبر (ص) پیروان خویش را از تفکر در ذات خدا وند منع کرد. آنان می‌بایستی تنها به رحمت او بیندیشند.<sup>۱</sup> اما برخی از طبایع از سعی در نفوذ به پشت پرده و شناخت نه تنها جلوه بلکه حقیقت و باطن هستی نمی‌توانند خودداری کنند. با مطالعه فلسفه یونان و آیین گنوسی و فلسفه نوافلاطونی تصوّرات مسلمانان دستخوش تغییری تدریجی شد. اما در

و موضوع، و وی از آن جمله بری است و وی را اعتقادی است اندر اصول دین پسندیده جمله علما» (کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ امیرکبیر، ص ۱۴۵). کتاب مشکوة الانوار غزالی نیز نمونه بارزی از تصور کاملاً متعالی نسبت به خداوند است، خدایی که نمی‌توان او را علت مستقیم حرکت افلاک دانست و در نتیجه باید این کار را به کارگزاری سپرده باشد.

(۱) حدیث نبوی تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ وَلَا تُفَكِّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ. مولوی در بیت زیر اشاره به حدیث مذکور دارد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی      بحث کم جوید در ذات خدا

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۷۵۰)



همه موارد اندیشه‌هایی که از منابع بیگانه جذب شده بود به آیاتی از قرآن که می‌توانست برای آن اندیشه‌ها مبنای مناسبی باشد پیوند زده می‌شد.

نخستین نهضت شایان توجه در طریق تشکیل تصویری انتزاعی از خدا در میان معتزله به چشم خورد. قرآن تأکید بسیار بر وحدت خدا کرده بود، اما این وحدت انتزاع عقلانی نبود، این وحدت آنچنان بود که با تکثر اسماء مغایرتی نداشت. با اینهمه معتزله چنین پنداشتند که وحدت با کثرت سازگار نیست و از این رو منکر صفات خدا شدند. اگر صفتی غیر ذات باشد پس به همراه جوهر حاکی از کثرت است، اگر صفت عین ذات باشد چیزی جز ذات واحد نیست. تکثر صفات با وحدت خدا مانعة الجمع است. این به معنای انکار همه صفات و تبدیل خدا به امر انتزاعی محض بود.

مکتب معتزله همچنان رواج داشت تا در نیمه اول قرن نهم میلادی (سوم هجری) که با واکنش نیرومند اهل سنت که از جانب ابوالحسن اشعری<sup>۱</sup> رهبری می‌شد روبرو گشت. اشعری به مخالفت با معتزله، برای خدا صفات قایل شد، بنابر قول او خدا واجب الوجود است «و صفات او در

---

(۱) ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری متولد به سال ۲۶۰ هجری از شاگردان ابوعلی جبائی بود و این جبائی خود نماینده مکتب جدید معتزله در مصر بود. اشعری در حدود چهل سالگی از طریقه معتزله دست برداشت و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذراند. مقایسه شود با: دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات ابن سینا، چاپ چهارم، ج ۱، ص ۲۴۰. مترجمان.



وجود خود اوست». علاوه بر این اشاعره کوشیدند تا ثابت کنند که خدا را با آنکه بُعد ندارد می‌توان دید.

پیش از مولوی تفکر در ذات خدا کمتر راهی را ناپیموده باقی گذاشته بود. از عقیده کودکانه تشبیه گرفته تا «احد» لایوصف افلوطین همه تصورات ممکن به بررسی درآمده بود. برخی کوشیدند تا صفات خارج از ذات خدا را منکر شوند و صفات او را عین ذاتش بدانند، گروهی دیگر کوشیدند تا با کاستن از تعداد صفات مسئله را ساده کنند. برخی او را با عالم و بعضی با انسان هوهویت (اینهمانی) دادند. دسته‌ای انسان را خدا و گروهی خدا را انسان ساختند، و در هر مورد حقیقت بامبالغه یکطرفه فاسد گشته بود. اسلام در انتظار تلفیقی سالم از «نقل» و «عقل» و «کشف» بود<sup>۱</sup> تا همه جنبه‌های ذهن بشری را راضی سازد. دقیقاً همین تلفیق است که مولوی را شاخص می‌سازد و راز توفیق او در راضی نگاهداشتن همه فقها و فلاسفه و عرفا همین تلفیق است.

قسمتهای زیر از مثنوی این قول را گواه است:

۱- عقل از معرفت خدا عاجز است، زیرا هر علمی وابسته مقایسه

1) D. B. MacDonald, *Moslem Theology* (کلام اسلامی) (London, 1903) p. 120

آنجا که در اشاره بدین سه عامل که چون تار مشحص برپود تفکرات مذهبی اسلامی تنیده شده‌اند، می‌گوید: «این سه، در بافت ذهنی محمد وجود داشت و تا زمان حیاتش در دین او نقش اساسی بازی می‌کرد. پس از رحلت پیغامبر نیز هر چند گاه یکی از این عوامل بنا بر نفوذ فکری متفکران زمان بر دو عامل دیگر غلبه می‌کرد. با این حال همواره این سه عامل در جنب یکدیگر موجود بودند.»



و تحدید و تقابل اضداد است، نور از راه مقابله باتاریکی و شادی از راه مقابله بارتنج شناخته می‌شود. اما خدا کُل وجود است و هیچ چیز بیرون از او نیست تا بتوان او را در مقابله با آن شناخت.<sup>۱</sup>

۲- هر کس بپندارد که ذات خدا را شناخته خویش را فریفته است و فریب اسماء و صفات را خورده است. اندیشه مخلوق است و مخلوق هرگز با خالق اینهمانی پیدا نمی‌کند، پس چنین عاشقِ خدایی عاشقِ وهمِ خویش است. اگر گاو و خر خدا تصور می‌کردند تنها او را به صورت خود تصور می‌کردند، انسانی هم که برای خدا صورتی قابل شود همین حکم را دارد.<sup>۲</sup>

(۱) کار بیچون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۳۱۱)

پس نهانیها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود (همانجا، بیت ۱۱۳۱)

پس به ضد نور دانستی تو نور ضد ضد را می‌نماید در صدور تا به ضد او را توان پیدا نمود (همانجا، بیت ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴)

(۲) گر توهم می‌کند او عشق ذات وهم زاییده ز اوصاف و حدست ذات نبود وهم اسماء و صفات حق نزاییدست او لَمْ یُولَد دست (همانجا، ابیات ۲۷۵۷ و ۲۷۵۸)

عقل سایه‌ی حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب؟ (همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۱۱۱)



- ۳- هر آنچه که در اندیشه بگنجد فانی است، بنا بر این خدا آن است که در اندیشه نمی گنجد.<sup>۱</sup>
- ۴- خدا نه حاضر در موجودات است و نه فراتر از موجودات و نه چیزی در میان این دو، «چون» و «چرا» بر نمی تابد. در اندیشه نمی گنجد، چون مثل علت قرین به معلول نیست.<sup>۲</sup>
- ۵- خدا بر اثر غم، کاسته نمی شود و از درد انسان غمگین نمی گردد. درست است که رحمن و رحیم است اما رحمتش چون رحم بشری نیست زیرا طبیعت رحم بشری غم است. فقط اثر رحمت وصف ناپذیر او را می توان دید، اما ماهیت این صفت به فهم در نمی آید. پس همه کمالاتی

- 
- 
- |  |   |
|--|---|
| <p>در حقیقت آن نظر در ذات نیست<br/>صد هزاران پرده آمد تا اله<br/>و هم او آنست کان خود عین هوست<br/>(همانجا، ابیات ۳۷۰۳-۳۷۰۱)</p> <p>پس بدیدی گاو و خر الله را<br/>(همانجا، دفتر دوم، بیت ۶۵)</p> <p>آنکه در اندیشه ناید آن خداست<br/>(همانجا، بیت ۳۱۰۷)</p> <p>بلکه بیچون و چگونه و اعتلال<br/>زنده ایم از لطف ای نیکو صفات<br/>نی به معلولی قرین چون علتی<br/>(همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۰)</p> | <p>آنکه در ذاتش تفکر کردن نیست<br/>هست آن پندار او، زیرا به راه<br/>هر یکی در پرده موصول خوست</p> <p>گر بدیدی حس حیوان شاه را</p> <p>(۱) هر چه اندیشی پذیرای فناست</p> <p>(۲) متصل نی، منفصل نی، ای کمال<br/>ماهیانیم و تو دریای حیات<br/>تو ننگی در کنار فکرتی</p> |
|--|---|



که به او نسبت می‌دهیم تنها از راه آثار و شواهد بر ما معلوم می‌شود.<sup>۱</sup>  
 ۶- اگر او را دریای حیات بخوانیم یا حیات دریاها، این قیاس  
 چندان روشنگر نیست. بهتر است بگوییم خدا آن است که هم این و هم  
 آن از اوست و هر هسته‌ای از حیات در قیاس با هستی او پوسته‌ای بیش  
 نیست.

این جمله اگر همه آن چیزی باشد که بتوان در مورد خدا گفت  
 باز به انتزاعی محض می‌رسد نه به خدا. و این به معنی نوعی نیهیلیسم  
 (هیچ‌گرایی) عقلی و مذهبی است که نظیر آن را در دستگاه «ودانتا» که  
 دارای انسجام منطقی است می‌یابیم که به هیچ و سکوت پایان می‌پذیرد.  
 پس این خداشناسی منفی را مولوی با منضم ساختن عناصر مثبت توازن  
 بخشید تا برداشت شخصی از خدا میسر گردد. حال ببینیم که چگونه این  
 مهم را انجام داده است.

هر کسی می‌کوشد تا خدای ناشناخته را تعریف کند. فیلسوف تعریفی  
 می‌دهد و باحث قول او را جرح می‌کند و سومی منکر هردو می‌شود. هر  
 کسی راه وصول به او را چنان وصف می‌کند که گویی خود از آنجاست.

<p>(۱) ای عجب از سوزشت او کم شود          رحمتش نه رحمت آدم بود          رحمت مخلوق باشد غصه ناک          رحمت بی‌چون چنین دان ای پدر          ظاهرست آثار و میوه‌ی رحمتش          هیچ ماهیات اوصاف کمال</p>	<p>یا ز درد سوزشت پر غم شود          که مزاج رحم آدم غم بود          رحمت حق از غم و غصه دست پاک          ناید اندر وهم از وی جز اثر          لیک کی داند جز او ماهیتش ؟          کس نداند جز به آثار و مثال</p>
--	--

(همانجا، آیات ۳۶۳۶-۳۶۳۱)



نه این تمامی حقیقت است و نه همه آنان تماماً برخطایند: حق و باطل بالضروره به هم مربوط اند.<sup>۱</sup>

مولوی معرفت انسان را به خدا به بهترین وجه با آوردن داستان پیل چنین تصویر می کند:

<p>عرضه را آورده بودندش هنوز اندر آن ظلمت همی شد هرکسی اندر آن تازیکیش کف می بسود گفت همچون ناودانست این نهاد آن برو چون بادبیزن شد پدید گفت شکل پیل دیدم چون عمود گفت خود این پیل چون تختی بدست فهم آن می کرد هر جا می شنید آن یکی دالش لقب داد این الف</p>	<p>پیل اندر خانه تاریک بود از برای دیدنش مردم بسی دیدنش با چشم چون ممکن نبود آن یکی را کف به خرطوم او فتاد آن یکی را دست بر گوشش رسید آن یکی را کف چو بر پایش بسود آن یکی بر پشت او بنهاد دست همچنین هر یک به جزوی که رسید از نظر گه گفتشان شد مختلف</p>
--	--

- |   |   |
|---|---|
| <p>می کند موصوف غیبی را صفت<br/>باحثی مر گفت او را کرده جرح<br/>(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۲۳ و ۲۹۲۴)</p> <p>تا گمان آید که ایشان زان دهند<br/>نی به کلی گمراهانند این رمه<br/>قلب را ابله به بوی زر خرید<br/>(همانجا، ابیات ۲۹۲۸-۲۹۲۶)</p> <p>و آنکه گوید جمله باطل، او شقیست<br/>(همانجا، بیت ۲۹۴۲)</p> | <p>۱) همچنانکه هرکسی در معرفت<br/>فلسفی از نوع دیگر کرده شرح</p> <p>هریک از ره این نشانهها زان دهند<br/>این حقیقت دان نه حقند این همه<br/>زانکه بی حق باطلی ناید پدید</p> <p>آنکه گوید جمله حقند، احمقیست</p> |
|---|---|



در کف هر کس اگر شمعی بُدی      اختلاف از گفتشان بیرون شدی  
چشم حس همچون کف دستت و بس      نیست کف را برهمه‌ی او دسترس  
چشم دریا دیگرست و کف دگر      کف بهل وز دیده دریا نگر  
جنبش کفها ز دریا روز و شب      کف همی بینی و دریا نی، عجب  
ما چو کشتیها بهم بر می‌زنیم      تیره چشمیم و در آب روشنیم  
ای تو در کشتی تن رفته به خواب      آب را دیدی، نگر در آبِ آب  
آب را آبیست کو می‌راندش      روح را روحیست کو می‌خواندش...

بدین سان افراد با این یا آن جنبه از ذات الهی تماس پیدامی‌کنند و آن را حقیقت مطلق می‌شمارند. چنین است ماهیت قیاسهای انسان در مورد ذات و صفات خدا. از این رو ایمان واقعی در این اعتقاد است که هر چند بشر نمی‌تواند بر ذات خدا معرفت کامل پیدا کند، و صفات انسانی و شخصی را حتی اگر به درجه کمال بیحد رسیده باشند از راه عقل و فهم نمی‌توان به خدا نسبت داد، با اینهمه این قیاسها بتمامی باطل نیست، «اینها پرتوهای شکسته‌ی تواند، و تو ای سرور من، بیش از همه آنها یی» (تنیسن).

هیچ کس نمی‌تواند بی‌صورت را جز به صورتهایی تصور کند. آنان که نمی‌توانند از این صورتهای فراتر روند، خود را می‌آزارند و از حقیقت محجوب‌اند. اما آنکه بتواند از این صورتهای فراتر رود و به بی‌صورت برسد و به این صور همان ارزشی را بدهد که شایسته آنند از آنها در تعب



نیست. ۱. خلقِ صورتها و آنگاه فراتر رفتن از آنها سیری است کمالی که انسان در پرتو آن می‌تواند به خدا نزدیک شود.

از این رو مولوی بیش از هر شاعر و نویسنده اسلامی تمثیل به کار برده لیکن فرق میان مِثْل و مثال که غزالی آن را به روشنی بیان نموده به کرات در سخن مولوی یاد شده است. در عالم ظاهر هیچ مِثْلی برای خدا یا حقایق الهی نمی‌توان یافت اما مثال مجاز و لازم است. هنگامی که خدا به نور تشبیه می‌شود یا بهشت را باغی وصف می‌کنند این مِثْل نیست بلکه مثال است. بنابراین خدا وجودی انتزاعی و مطلقاً بی‌صفات نیست که جاودانه در پس عوالمی ساکن نشسته باشد. بنابه قول مولوی او فعّالترین هستی است و فعّالانه دوست دارد، هر روز به چیزی تازه مشغول است،<sup>۲</sup> فرمانروای کاینات نمی‌تواند عاطل بنشیند. او حرکت را

- |                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| ۱) از قدحهای صور بگذر مایست  | باده در جامست لیک از جام نیست |
| صورت از بی‌صورت آید در وجود  | (همانجا، دفتر ششم، بیت ۳۷۵۸)  |
| فاعل مطلق یقین بی‌صورتست     | همچنان کز آتشی زادست دود      |
| این صور چون بنده بی‌صورتند   | (همانجا، بیت ۳۷۱۲)            |
| چون صور بنده‌ست بر یزدان مگو | صورت اندر دست او چون آلتست    |
|                              | (همانجا، بیت ۳۷۴۲)            |
|                              | پس چرا در نفی صاحب نعمتند     |
|                              | (همانجا، بیت ۳۷۳۷)            |
|                              | ظن مبر صورت به تشبیهش مجو     |
|                              | (همانجا، بیت ۳۷۴۸)            |

۲) اشاره است به : کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ.



دوست دارد، از این رو حتی کوشش بیهوده از انفعال محض بهتر است.<sup>۱</sup>  
 مولوی ترك فعل را که معمولاً از عرفان جدایش نمی‌دانند مؤکداً رد می‌کند.  
 خدا والاترین صفات را که حیات و قدرت و علم و عشق باشد داراست.  
 به عقل، ماهیت این صفات را نمی‌توان دریافت اما «ثمره آن را می‌توان دید».  
 از آنجا که خدای مولوی احدی انتزاعی نیست بقا و فنا در او به معنی  
 محو گشتن قطره‌ای در دریا نیست. او بیشتر معتقد به تَخَلُّقُوا بِاِخْلَاقِ  
 اللّٰهِ است و اعتقاد دارد که در نهایت امر اتصاف به صفات خدا بدون نفی  
 ذات است.<sup>۲</sup>

آن کسان که این جهان بگذشته‌اند «لا» نیندو در صفات آغشته‌اند

از این پس به بررسی دقیق آیین يك بُنِي تصوف یا وحدت وجود  
 می‌پردازیم، زیرا از میان همه آراء راجع به خدا، آن نظریه‌ای که عموماً  
 پانثیسم (وحدت وجود) خوانده شده با مابعدالطبیعه صوفیان پیوندی  
 نزدیکتر دارد. بسیاری بر آنند که مولوی پانثیست است. نیکلسون اذعان

(۱) کوشش بیهوده به از خفتگی.

(۲) در مورد مولوی این نکته شایان توجه است که در مثالهای متعدّدش به-  
 منظور تعریف اتحاد غائی انسان و خدا همواره راهی را برمی‌گزیند تا از آن  
 راه به این نتیجه برسد که حتی در فنای محض هم حفظ شخصیت متصور است.  
 مثال ستارگان که در نور آفتاب بامدادی محو می‌گردند خود یکی از تصاویر  
 متعدّدی است که از این نظر به دست می‌دهد. مولوی هیچگاه سخن از قطره‌ای  
 که در دریا محو شود به میان نمی‌آورد.



کرده است که درهنگام ترجمه چند غزل از دیوان شمس، یعنی آنگاه که با تصوف آشنایی کمتری داشته، بدین عقیده بوده است، لیکن آشنایی بیشتر با تصوف وی را متقاعد ساخته که نظر صوفیان از جمله مولوی با اعتقاد به خدایی شخصی پیوند تمام دارد.<sup>۱</sup>

---

1) R. A. Nicholson, *Idea of Personality in Sufism*  
(تصور شخصیت در تصوف) Cambridge University Press.



## ۱۰. وحدت وجود صوفی

در نوشته‌های راجع به تصوف عموماً به این اظهار مبهم و کلیّی بر می‌خوریم که تصوف آیین فکری پانتئیستی (وحدت وجودی) است. اما مطالعه دقیقتر موضوع روشن می‌سازد که تعبیر عام تصوف بر معانی مابعدطبیعی و اخلاقی چندان متنوعی اطلاق می‌شود که هر نظری ممکن است درباره یکی از نمایندگان آن (تصوّف) صادق باشد لیکن هیچ حکمی درباره همه نمایندگان آن نمی‌تواند درست باشد. خود جهان اسلام هیچ گاه تصوف را جزو هیچیک از مذاهب طبقه‌بندی نکرده است و این امر روشن می‌کند که چرا تصوّف را به چشم مکتبی خاص با حدود و ثغور معین نمی‌نگرند تا آن را از اسلام راست‌گیشانه یا هر نظام مابعدطبیعی دیگری متمایز سازند. با اینهمه، این امر که آن را عموماً پانتئیستی خوانده‌اند باید وجهی داشته باشد.

وقتی از خود می‌پرسیم «پانتئیسم» چیست؟ معمولاً به این پاسخ می‌رسیم که پانتئیسم آیینی فکری است قابل به این‌که همه چیز خداست یا «همه» خداست درست همان چیزی که در اصطلاح صوفیان فارسی زبان همه اوست<sup>۱</sup> آمده است. لیکن معادل عربی این اصطلاح یعنی وحدت وجود

(۱) عبدالرحمن جامی، لوايح، چاپ لاهور، ۱۳۳۰ هجری، ص ۱۶:



به مابعدالطبیعه آغشته است و به طریق فلسفی همان معنی ساده را بیان می‌کند. به بررسی این مسئله که آیا «پانتئیسم» به تعریف فوق مفهوم محصلی است، نیازی نیست. زیرا مفهوم خدا تنها به عنوان تصویری نسبی و در ارتباط با جهان حاصل شدنی است. از این رو این قول که «همه خداست» واجد تناقض است.<sup>۱</sup> لیکن اگر به جای «همه» «احد» یا «مطلق» بگذاریم منطقیتر است، از این رو باید اذعان کرد که لفظ و تعبیر عربی، این آیین فکری را دقیقتر از معادل فارسیش توصیف می‌کند. واضح است که هر نظر محصلی در باب «حقیقة الحقایق» را، ماهیت آن هرچه می‌خواهد باشد، اگر تنها قایل به «وحدت حقیقة الحقایق» باشد، می‌توان وحدت وجودی خواند. حتی بیشتر آیینهای فکری را که آشکارا منکر خدا هستند می‌توان با پانتئیسم اینهمانی داد، و این مؤید اظهار نظر شوخ طبعانه شوپنهاور است که پانتئیسم شعر آتئیسم (خدانشناسی) است. آیین يك بُنی (مونیسیم) اخلاقی فیخته، پان لوژیسم Pan-Logism (این عقیده که هرچه واقعی است تماماً معقول است) هگل، آیین «جوهر یگانه»ی اسپینوزا و عقایدی دیگر از این قبیل، تا آنجا که يك بُنی هستند پانتئیستی‌اند. پس صرف کشف یا اظهار این معنی که تصوّف پانتئیستی است چیزی بر دانش ما نسبت به نظری که در باب «حقیقة الحقایق واحد»

→

همسایه و همنشین و همراه همه اوست در دلق گدا و اطلس شده همه اوست  
در انجمن فرق و نهانخانه جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست  
(۱) چون چیزی نمی‌ماند که خدا را در ارتباط با آن تصور کنیم. - مترجمان.



دارد نمی افزاید.

آیا قرآن مبنایی برای نوعی از انواع وحدت وجود به دست می دهد؟  
 قرآن رویهمرفته، به سادگی قائل به وجود خداست. خدای خالق غیر از مخلوق خویش است. کاینات و دستگاه آفرینش جدا از خدا دارای وجود واقعی اند. دستگاه آفرینش وهم یا نمایشی عبث نیست، بل واقعیتی جدی است. از هیچ یانستی به هستی آمده، وجود ممکن او در ید قدرت خداست که می تواند آن را به همان دیار عدم بفرستد. اما فکر مذهبی چنانکه تاریخ آن نشان می دهد کمتر بر روی این نظر ساده دلانه قرار گرفته است. یکتاپرستی چون پرورده شد و عمق بیشتری یافت به تدریج و با مداومت به این معنی رسید که چون هر آنچه موجود است به خدا موجود است، پس در خدا موجود است و وجود تا آنجا که واقعی است چیزی جز خود خدا نیست. این معنی که یکتاپرستی قرآن به حکم ضرورت منطقی ذاتی خود به نوعی وحدت وجود می انجامد، از برخی از آیات آن بخوبی برمی آید. ما این سیر تدریجی را می توانیم نشان دهیم. خدای متعال، که در آغاز چنین تصور می شد که بیرون از دستگاه آفرینش حامی و مدیر آن و عالم بر آن است، رفته رفته نزدیکتر و نزدیکتر می آید، و به انسان از رگ گردنش نزدیکتر می شود و با برخی از افعال وی اینهمانی پیدامی کند، آنگاه (بی آنکه جهت داشته باشد، چون همه جهات را فرا می گیرد) نور السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ می شود و سرانجام در همه جا و همه وقت حی و حاضر می گردد: که هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، و



همه چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجلال و الاکرام باقی.<sup>۱</sup>  
 اگر این عقیده را وحدت وجود بخوانیم، باید اذعان کنیم که هر  
 دین یکتاپرستی، اگر در موضع تشبیه نایستد و با صدق و وفاداری از سائقه  
 درونی خود پیروی نماید، به مفهوم الوهیتی همه گیر و شامل می رسد که  
 «ما در آن زندگی می کنیم، حرکت می کنیم و هستی داریم». این خدا-  
 پرستی را «کراوس»<sup>۲</sup> پانتئیسم Pantheism خوانده است تا آن را از

(۱) فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (قرآن کریم، ۲/۱۱۵)، هر جا  
 که روی آرید آنجاست دیدار؛ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ  
 (۱۶/۵۰)، ما نزدیکتریم به او از رگ جان؛ إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ  
 الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (۲۴/۸)، که خدای (به حال گردانی و کارگردش) میان  
 مرد و دل اوست؛ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (۱۷/۸)،  
 و نه تو انداختی آنکه که انداختی و لکن خدای انداخت؛ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ (۳۵/۲۴)، الله است روشن دارنده آسمانها و زمین؛ هُوَ الْأَوَّلُ  
 وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (۳/۵۷)، اوست آن پیشین و پسین و آشکارا  
 و نهان؛ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ (۶۱/۱۱)، خداوند من نزدیک است پاسخ-  
 کننده؛ فَإِنِّي قَرِيبٌ (۱۸۶/۲)، من نزدیکم؛ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ  
 هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (۸۸/۲۸)، نیست هیچ خدایی مگر او هر چیز نیست  
 شدنی است مگر که خدای است با آن وجه باقی.

(۲) Krause (۱۷۸۱-۱۸۳۲)، شاگرد و مرید شلینگ Schelling، می کوشد  
 ذهن گرایی پانتئیستی را با مسئله شخصیت الهی تلفیق کند. حاصل کوشش او



يك سو از خداپرستی ساده لوحانه و از سوی دیگر از يك بئنی مطلق متمایز کرده باشد. قبول عام این اصطلاح در فلسفه جدید دین نشان می دهد که برای جدا ساختن این فلسفه از دو قطب افراطی و تفریطی واقعاً بدان نیاز بوده است.

در تاریخ تصوف این هر سه نوع دیده می شود. تصوف که در آغاز کار بیشتر به صورت زهد درمی آمد چیزی نبود جز کوششی رنج آور برای تزکیه نفس، پرهیز از گناه از خوف خدا، ترك دنیا که منبع پایان ناپذیر وساوس شیطانی است، توکل به خدایی که مرغان را بی آنکه دانه بکارند روزی می رساند و برتن سوسن بی آنکه نخ برسد جامه می پوشاند. لیکن در این مرحله از تصوف گرچه خدا تنها مظهر قهر و رحمت است با این حال در او مایه هایی نهفته است که می بایستی پرورده شود و سرانجام به صورت پانتیسم درآید. پیش از هر چیز تأکید «وحدت»، «کثرت» را به رنگ محوی در می آورد و آن را از عالم وجود نفی می کند. و با تأکید بر واقعیت داشتن «کثرت» برای «وحدت» تنها این واقعیت به جای می ماند که ذاتاً رشته پیوند «کثرت» است و بیرون از کثرت وجود ندارد و نمی تواند داشته باشد. به حق گفته اند که تأکید بیش از اندازه غرب بر

→

نظیر و شبیه مابعدالطبیعه مولوی است. او هم خدا را *Wesen* می خواند که معادل دقیق وجود است. علاوه بر این، پایه تصور او مانند مولوی قیاس با ارگانیسم (دستگاه حیاتی) *Gliedbau* بود و عالم را به منزله ارگانیسم الهی، *Wesengliedbau* تلقی می کرد.

*Vorlesungen uder das System der Philosophie, 1828.*



واقعیت کاینات، موجب شده است که جا دادن خدا در عالم دشوار گردد، و غوطه ور شدن شرق در اندیشه واقعیت داشتن خدا موجب شده است که قبول واقعیت کاینات و موجودات، بیرون از ذات خدا مشکل شود. بنا براین تأکید بر قدرت مطلقه خداوند از همان آغاز در اسلام انگیزه‌ای برای سوق در راه وحدت وجود گردید. از این دیدگاه هرتلاشی، از جمله مجاهدت روحانی، استقلال خود را از دست می‌دهد چون منبع اعمال خیر مخلوق در واقع اراده خالق است: فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى<sup>۱</sup>. - خویشتن بیگناه بدانید و بخوانید، الله داناتر است بر آنکه می‌پرهیزد از ناپسند.

در دروان متقدم تصوف، حرکتی برای دوری از دنیا و نزدیکی به خدا مشاهده می‌کنیم که انگیزه‌اش در آغاز خوف بود و سپس به فرمان عشق و سائقه معرفت نفس درآمد. در حسن بصری<sup>۲</sup>، مالک دینار<sup>۳</sup>، و فضیل عیاض<sup>۴</sup> انگیزه دیگری جز فرار از دنیا و توکل به خدا نمی‌توان باز شناخت. اما در رابعه<sup>۵</sup> انگیزه عشق به خدا به خاطر خدا و نه به امید پاداش یا از

(۱) قرآن کریم، ۳۲/۵۳

(۲) حسن بصری (ابو سعید حسن بن یسار) از زاهدان برجسته صدر اسلام، متولد به سال ۲۱ ه‍.ق و متوفی به سال ۱۱۵ ه‍.ق. - مترجمان.

(۳) مالک دینار (ابو یحیی مالک بن دینار) از محدثان مشهور، اهل بصره، متوفی به سال ۱۳۱ ه‍.ق. - مترجمان.

(۴) فَضَيْلُ عِيَّاض (ملقب به شیخ الحرم) محدث مشهور، متولد به سال ۱۰۵ ه‍.ق و متوفی به سال ۱۸۷ ه‍.ق در مکه. - مترجمان.

(۵) رابعه عَدَوِيَّة، دختر اسماعیل عدوی القیسی (مکنی به أم الخير) متوفی



ترس کیفر بارز است. این عشق نیز، که صرفاً متوجه خدا بود، نخست جهان را خوار شمرد و سپس آن رانفی کرد و تنها عاشق و معشوق را باقی گذاشت و هنگامی که عاشق در معشوق فنا شد فقط خدا به جای ماند. در عشق رابعه عاشق و معشوق هنوز واقعیت‌هایی ممتاز از یکدیگرند، لیکن اندکی بعد بایزید ظهور کرد که نخستین گام بلند را به سوی هویت‌نهایی عابد و معبود یا عالم و معلوم و یا عاشق و معشوق برداشت. او نخستین کسی بود که از فنا عبارت کرد، مفهومی که در ادوار بعدی تصوف نقشی عظیم ایفا کرد. بایزید مدتها پیش از حلاج هویت خویش را با خدا اظهار کرد و گفت: اِنِّی اَنَا اللّٰه لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدُونِی (همانا من خدایم خدایی جز من نیست پس مرا بپرستید) عبارتی که اگر محمد به زبان می‌آورد کفر محض می‌نمود، اما عارفان دوره‌های بعد حتی آنها که از همه معتدل‌تر بودند کوشیدند که این قول را با فلسفه هویت خود ترجمه کنند. همچنین در بایزید جذبه به صورت نوعی تماس با خداوند درمی‌آید که فراتر از تخلّق به اخلاق خداوند و عبادت و معرفت اوست. وی به توکل تنها راضی نیست. به زاهد گوشه‌نشینی گفت: «توکل رها کن.» «شیخ (بایزید) مردی را دید که می‌گفت: 'عجب دارم از کسی که او را داند و اطاعتش نکند.' شیخ گفت: 'عجب دارم از کسی که او را داند و طاعتش کند' یعنی عجب بود که برجای بماند.» یعنی معرفت خدا فردانیت عارف یا عابد را ببرد. سخنی دیگر به بایزید نسبت می‌دهند که لحن «ودایی» دارد

→



و معادل است با aham Brahm asi (من برهما هستم) یا tat tvam asi (تو آنی). می گوید: از خدایی به خدای دیگر رفتم «تا ندا کردند از من در من که ای تو من!» یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم. چنین اظهاراتی مبین آن است که خداپرستی ساده به تعالی رسیده و نفس بشری چون به تعالی خویش پی برده با خدا اینهمانی یافته است. بایزید در مورد دیگر می گوید: «من چون بحری ژرفم که نه آغازی دارم و نه پایانی». کسی ازو پرسید: عرش چیست؟ پاسخ داد: من. گفت: کرسی چیست؟ گفت: من. و به همین سان درباره لوح و قلم چون سؤال کرد، جواب داد: من. و اینچنین با پیامبران و فرشتگان هو هویت یافت و چون سؤال کننده را متعجب دید توضیح داد که «هر آن کس در حق فانی شود و به حقیقت برسد او خود همه حق شود. چون او نماند، خداست که خویشتن را در خویش می بیند.»

تقریباً در پایان قرن سوم هجری بود که زهد اسلامی به مرحله تأمل در رابطه میان متناهی و نامتناهی رسید و عبادت خدا به مرحله درهم شکستن حدود فردانیت مسکین انسانی درآمد تا با وجود متعالی مطلق اینهمانی یابد. پس از آن برخی از شطحیات عارفان چون به صورت دستگاه مابعدالطبیعه به عبارت درآمد، چیزی جز خدا نماند که همه در او و او در همه است.<sup>۱</sup> صوفیان با وجود اختلاف عقیده در مسائل گوناگون، يك حقیقت را مسلم می دانند و آن اینکه: حقیقت وجود خداست و وجود حقیقی با خدا

(۱) هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیاء همه در وی و وی در همه نیز

(جامی: لوايح، چاپ لاهور، ص ۲۳)

و مولوی در این باب می گوید: دردو عالم غیر یزدان نیست کس.



یکی است. صوفیه از راه تأویل، کلمه لا اِلهَ اِلَّا اللهُ را به لاموجودِ  
 اِلَّا اللهُ تبدیل کردند و گاه به آن عبارت لَمْ يَكُنْ فِي الْوُجُودِ اِلَّا اللهُ  
 را افزودند. می گویند که یکی از صوفیان مریدان خود را از گفتن اللهُ  
 اکبر منع کرد زیرا گفتن آن متضمن مقایسه است و حال آنکه در حقیقت  
 چیزی بیرون از خدا نیست تا بتوان آن را با خدا مقایسه کرد.

(۱) شعر عرفانی فارسی عموماً يكُ بنی است و هستی لایتنهای  
 را دریای وجود می داند که امواج پدیده ها از آن برمی خیزند و بدان باز  
 می گردند و وجود و عدمشان یکسان است. آنان که بر این سنخ از مطلق  
 بیش از آنچه باید تکیه کرده اند، سرانجام منکر شخصیت خدا و انسان  
 شده اند. برخی از شاعران فارسی گو که یا جداً صوفی بوده اند و یا از  
 تصوف که عقیده ای مطبوع و باب روز بود طرفداری می کرده اند، وظیفه  
 خود دانستند که با تمثیلهایی کثرت را نفی و این وحدت ساده را اعلام کنند.  
 فریدالدین عطار توحید را اسقاط اضافات<sup>۱</sup> تعریف می کند. این تعریف  
 که بر نفی نسبتها دلالت ضمنی دارد جایی برای واقعیت داشتن نسبتهای  
 شخصی در دل مطلق باقی نمی گذارد.

ابیات ذیل شاهد این برداشت اوست:

آب در بحر بیکران آبست      ورکنی در سبو همان آبست<sup>۲</sup>

(۱) اسرارنامه، تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، صفیعلیشاه، ۱۳۳۸، ص ۴.

(۲) مقایسه کنید با: شعرالعجم، تألیف شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی،



و آنگاه نتیجه می گیرد که:

لیک غیر خدای عزّوجلّال نیست موجود نزد اهل کمال

درچنین نظریه‌ای زندگی و مرگ معنی و مفهومی بیشتر از حضور سایه و غیبت آفتاب ندارد.

ازموت و حیات چند پرسی ازمن خورشید به روزنی در افتاد و برفت

رابطه میان وحدت و کثرت در ابیات ذیل به خوبی تصویر شده است:

در عالم اگر هزار بینند یکیست      لیك آنان را کاهل یقینند یکیست  
اجزای کتاب مختلف می آید      کل را چو بگردند و ببینند یکیست<sup>۱</sup>

(۲) همه اعداد تکرار عدد یک اند، یعنی دو از دو یک حاصل شده  
و سه سه بار یک است، و قس علی هذا. کثرت تکرار وحدت است.  
این محض وحدتست به تکرار آمده.

(۳) خدا روح جسم جهان است، حیاتی واحد در همه اعضا ساری است.  
ای از تو حقیقت تو بس ناپیدا      با آنکه تویی ز هر چه پیدا، پیدا  
توحید طلب عین همه اشیا شو      چون جان که شده در همه اعضا پیدا

(۱) مقایسه کنید با شعر العجم، ج ۵، ص ۱۳۲. غالب، شاعر معروف پارسی گوی



حق جان جهانست و جهان جمله بدن      ارواح و ملائکه حواس این تن  
افلاك وعناصر و موالید اعضا      توحید همینست دگرها همه فن

(۴) همچنانکه نقطه‌ای نورانی، در گردش، به نظر دایره می‌آید،  
دایره‌ای که واقعی پنداشته می‌شود و همی است، و در حقیقت این دایره حاصل  
دوران يك نقطه است.<sup>۱</sup>

سخن یکیست ولی در نظر سرعت سیر      کند چو شعله‌جو آله نقطه پرگاری

(۵) با پی بردن به این معنی که مثال آب در اقیانوس و آب در کوزه  
وافی به مقصود نیست از آن جهت که جنس کوزه با جنس آب مغایر است،

→ هند که در قرن نوزدهم میلادی (قرن سیزدهم هجری) می‌زیسته است، در این  
معنی گوید:

عالم که تو چیز دیگری می‌دانی      ذاتیست بسیط منبسط دیگر هیچ  
(۱) اغلب شاعران متصوف در بیان چگونگی تبدیل کثرت به وحدت و موهوم  
بودن کثرت حرکت دورانی سریع، اخگر را که به ظاهر تبدیل به دایره می‌گردد  
به عنوان مثال ذکر کرده‌اند. این مثال احتمالا منشایی هندی دارد زیرا وحدت  
«ودانتا» Vedanta نیز با چنین مثالی نمایانده شده است. «ودانتا» در این باب  
مثال دیگری دارد که: ماه در آسمان فقط یکی است اما اگر تصویرش را در  
دریای موج و متلاطمی بنگریم چندین صورت از آن خواهیم دید. میرزا  
عبدالقادر بیدل از مضمون دیگری استفاده کرده است که:

صورت و همی به هستی متهم داریم ما      چون حباب آینه بر طاقِ عدم داریم ما  
(دیوان، چاپ ناوالکیشور، لکنهو)



مثال دیگری آورده‌اند که این ایراد بر آن وارد نیست - و آن مثال رشته نخ است و گره‌های نخ، چون گره‌ها بر رغم کثرت ظاهری چیزی جز همان نخ نیستند:

صدبار اگر گره زنی رشته یکیست

(۶) اگر کسی یکی را دوببیند می‌گویند احوال است. چشم‌دوبین در میان وحدت‌گرایان کنایه است از ماهیت وهمی ثنویت.

(۷) مثال موج و اقیانوس، یا تشبیه فردانیت به حباب روی موج، یکی از رایج‌ترین مثالهای وحدت‌گرایان است.

گر هر دو کتو<sup>۱</sup>ن موج بر آرند صد هزار جمله یکیست لیک به صدبار آمده<sup>۲</sup>

(۸) تمثیل رایج دیگر تمثیل نور و سایه است، که وجود ظاهری چون سایه واقعی منفی دارد.

اصل نزدیک و اصل دور یکیست ماهمه سایه‌ایم و نور یکیست<sup>۳</sup>

(۱) شبلی نعمانی، شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، ج ۵، ص ۱۱۶.

(۲) مقایسه کنید با تشبیه وجود ظاهری در مولوی به سایه گذرای مرغی پران که بر روی زمین می‌افتد. این مضمون بسیار شبیه است به تمثیل غار افلاطون و ممکن است اصلش همان باشد. افلاطون می‌گوید فرض کنیم که مردی در غاری پشت بر روزن آن به گونه‌ای ایستاده باشد که فقط بتواند دیوار مقابل روزن را بنگرد و در این حالت هر چیزی از برابر روزن غار بگذرد و سایه‌اش بر دیوار غار افتد آن مرد سایه را می‌بیند و گمان می‌برد که واقعیت است و



می‌توان گفت که اندیشه غالب در شعر عرفانی فارسی اندیشه وحدت-گرایی است. شاعرانی چون مغربی و سبحانی این مضمون را به هزاران گونه تکرار کرده و کار را بدانجا رسانیده‌اند که نه برای فردانیت جا هست و نه برای شخصیت نه برای اخلاقیات و نه برای مذهب. مثلاً رباعی زیر را که از سبحانی است به زحمت می‌توان از وحدت‌گرایی منکر وجود خدا و مادی باز شناخت:

عالم به خروش لا اله الا هوست      غافل به گمان که دشمنست او یا دوست  
دریا به وجود خویش موجی دارد      خس پندارد که این کشاکش با اوست

معنی این شعر به سادگی این است که عالم، یعنی دریای وجود، را با ارزشهای وهمی و کوششهای خیالی بشر کاری نیست.

پس از سنائی و اصفهانی<sup>۱</sup> بزرگترین شارح آیین يك بنی فرید الدین عطار<sup>۲</sup> است، همان شاعر دردمندی که مولوی او و سنائی را

→ حال آنکه واقعیت در پشت سر او قرار دارد. تشبیه جهان به رؤیا یا واقعیت سایه صفت یکی از شایعترین مضمونهای ادبیات عرفانی است. تنیسن Tennyson می‌گوید: کلمات، که خود سایه‌هایی از جهان سایه‌گون‌اند.

(۱) یکی از بزرگترین طرفداران وحدت وجود که به سال ۵۳۶ ه‍.ق، یعنی فقط ۱۰ سال پس از سنائی درگذشت. سنائی نخستین شاعر پارسی‌گوی صوفی است که حدیقه‌اش سر مشق هثنوی مولوی گردید. ابیاتی که در بالا آورده شد از مثنوی معروف او به نام جام جم است. (مترجمان: سال وفات جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی ۵۸۸ ه‍.ق است نه ۵۳۶ ه‍.ق).

(۲) شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری متولد به سال ۵۱۳ ه‍.ق



پیشروان خود دانسته است و درباره آنها می گوید:  
عطّار روح بود و سنائی دوچشم او      ما از پی سنائی و عطّار آمدیم

در جای دیگر مولوی عطّار را به عنوان کسی که در قلمرو عشق بیشتر  
از وی سیر کرده است وصف می کند:

هفت شهر عشق را عطّار گشت      ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم

اما دستاورد مولوی و عقیده کسانی که پس از وی آمده اند وضع  
را دگرگون ساخته و به اجماع<sup>۱</sup> مقام او<sup>۲</sup> را در میان عارفان اسلامی به  
مولوی داده است. اندیشه غالب عطّار يك بُنی و عرفان وابسته بدان  
است، یعنی هوهویت روح انسانی و الهی. او در قصیده معروفش پس از  
بر شمردن تعدادی از پدیده ها به عنوان آنکه چیزی جز جلوه های ذات الهی  
نیستند جسورانه می گوید:

هر که از وی نزد انا الحق<sup>۱</sup> سر      او بوَد از جماعت کفّار<sup>۲</sup>

→  
(۱۱۱۹/۱۱۲۰ م) در کدکن (وبه قولی در شادیاخ)، دهکده ای در نزدیکی  
نیشابور، دومین شاعر بزرگ صوفی است که از پی سنائی آمده و پیشرو جلال-  
الدین محمد مولوی گردیده، آثار منظوم او مشتمل است بر دیوان غزلیات و  
قصاید و چند مثنوی که مشهورترین آنها منطق الطیر و پندنامه است.

(۱) می گویند که نخستین کسی که ندای انا الحق زد حسین بن منصور حلاج بود  
و همین امر موجب متهم ساختن وی به زندقه و الحاد شد. این قول، که با  
خون آن شهید تقدیس شده بود، بیانگر اصلی تمام تفکرات عرفانی گردید  
←



عطار در کتاب تذکرة الاولیاء هر چند به توصیف احوال و تعلیمات

→ که همان «تو آنی» tat tvam asi و «من برهمن هستم» aham Brahm asi «ودانتا» در آنها جلوه گر شد. همه عارفان بزرگ پس از حلاج مقام عالی او را تصدیق و این عبارت او را توجیه کردند. مولوی به کرات به او اشاره می کند: چون قلم در دست غداری بود لاجرم منصور بر داری بود

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۳۹۸)

أَنَا الْحَقُّ رَا بَهْ انْجَاءْ گوناگون ترجمه کرده اند، گاهی به صورت I am Reality و گاهی به صورت I am the Truth. ماسینیون آن را به «حقیقت خلّاقه» ترجمه کرده است p. 175. کتاب الطوا سین Ketab al-Tawasin. شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن اذ تفسیری کاملاً وحدت وجودی از آن به دست می دهد:

بجز حق کیست تا گوید انا الحق	أَنَا الْحَقُّ کشف اسرارست مطلق
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور	همه ذرات عالم همچو منصور
بدین معنی همی باشند قایم	در این تسبیح و تهلیلند دایم
چرا نبود روا از نیکبختی ؟	روا باشد انا الحق از درختی
یقین داند که هستی جز یکی نیست	هر آن کس را که اندر دل شکی نیست
در آن حضرت من و ما و تویی نیست	جناب حضرت حق را دویی نیست
که در وحدت نباشد هیچ تمیز	من و ما و تو و او هست یک چیز
یکی گردد سلوک و سیر و سالک	شود با وجه باقی غیر هالک
ولی وحدت همه از سیر خیزد	حلول و اتحاد از غیر خیزد
که در وحدت دویی عین ضلالت	حلول و اتحاد آنجا محالست
نه هر چ آن می نماید عین بودست	وجود خلق و کثرت در نمودست

(۲) شبلی نعمانی، شعر العجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، ج ۵، ص ۱۱۶.



دیگران می‌پردازد، طرفداری خود را از وحدت وجود و تسلیم و رضایان می‌دهد.

با اینهمه برای تلفیق بین خداپرستی دینی که عالم حقیقت را بیرون از خدا می‌داند و نظریه وحدت وجودی محض که همه چیز را با خدا اینهمانی می‌دهد، صوفیان به کمک مفهوم یونانی وجود و عدم و بآنسبت دادن نوعی واقعیت منفی به عدم، آیین فکری دیگری را پرورش دادند، یعنی هم به وجود محض قایل شدند و هم به وجود آمیخته با عدم. این همان ماده و صورت ارسطو یا مثال افلاطون است که عبارت است از وجود واقعی که ماده از آن منطبق می‌شود یا با آن تحقق می‌پذیرد، و ماده چیزی نیست جز قوه محض و امکان قبول صورت. چون با صورت جفت نگردد عدم است. بنابراین عالم آمیزه‌ای است از بود و نبود. حقیقت و نیکی و زیبایی صفات وجودند که تنها در وجود محض به حد کمال هستند، اما در عالم با مقابلهای خود، که فقط موجودیت منفی دارند، آمیخته‌اند. این مفهوم یونانی را صوفیان برای تبیری از اتهام اعتقاد به وحدت وجود اتخاذ کرده‌اند، بی آنکه عقیده اصلی خویش را که وجود واقعی فقط یکی است و به خدا تعلق دارد و انهاده باشند. مراتب اشیاء در مدارج حیات متناسب است با میزان برخورداری آنها از وجود واقعی، و نقص آنها ناشی از جنبه عدمی است. این فرضیه که به وحدت شهود تعبیر شد در برابر وحدت وجود

---

(۱) اعتقاد به اینکه اشیاء در عین وجود مستغرق شهود تجلیات ربانی می‌شوند و فانی می‌گردند سبب شد که این نظریه را «وحدت شهود» بخوانند. سعدی که یکی از عارفان منطقی بود نظریات خویش را درباره ماهیت وجود مطلق



عَلَمَ گردید که اگر به تمامی پذیرفته شود تیشه به ریشه همه اخلاقیات (اختیار در خیر و شر) و دین می خورد، و این سخن طنز آمیز و یلبام جیمز را توجیه می کند که می گوید: «آیین يك بُنی تعطیل اخلاقیات است». نمایندگان بارز درجه عالتر تصوف به این فرضیه درباره وجود سخت چسبیدند، بجز معدودی که در مورد آنان هم تردید هست. این آیین فکری بی اندازه مفید و مناسب بود. این فرضیه به واقعیتی ناقص بیرون از خدا قائل است و بدین طریق از پرداختن به مسئله شر طفره می رود.<sup>۱</sup>

→  
وضع وجود ممکن نسبت به آن در اشعار زیر که نموداری از وحدت شهود است نشان می دهد:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟	بنی آدم و دام و دد کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری، آدمیزاده، دیو و ملک
همه هرچه هستند زان کمترند	که با هستیش نام هستی برند

به دنبال این سخن داستان کرم شب تاب را می آورد که وقتی از او پرسیدند: «چرا روز بیرون نمی آید؟» گفت:

که من روز و شب جز به صحرانیم	ولی پیش خورشید پیدا نیم
------------------------------	-------------------------

(۱) هر جا که وجود کرده سیرست ای دل می دان به یقین که محض خیرست ای دل  
هر شر ز عدم بود، عدم غیر وجود پس شر همه مقتضای غیرست ای دل

(جامی: لوائیح، چاپ لاهور، ص ۲۴)

این عقیده که شر حقیقتی منفی دارد از تعالیم افلوطین است. آوگوستینوس



در این آیین فکری، شر هیچ واقعیت مثبتی ندارد، خدا آن را نیافریده و مسئول آن نیست. شرتنها دارای وجود منفی است، تاریکی چیزی جز غیبت نور نیست.

نخستین عارف بزرگ اسلامی که وحدت وجودی شمرده شده ابن-العربی<sup>۱</sup> است. اما او نیز چندان بادین رایج سازش کرده است که در طی قرون، اختلاف نظرها درباره او نتوانسته است به صدور حکمی منجر شود. این اشکال نه تنها در مورد ابن العربی پیش آمده، بلکه هر وقت سعی می شود که نظر هر عارف بزرگی درباره خدا دانسته شود احساس می گردد. وجود واقعی فقط متعلق به خداست و تنها خدا واقعاً وجود دارد، اگر این عقیده با وحدت وجود یکی باشد از روی صواب می توان تصوف را به طور کلی وحدت وجودی خواند. اما موضوع به این سادگی نیست. زیرا وقتی صوفی را مشغول به مکالمه بیواسطه باخدای مشخص می بینیم باید درنگ و تأمل کنیم.

این مسلماً خدا نیست که باخویش به گفتگوست، هر چند صوفی چه

→

آن را تکرار کرده و بعدها این عقیده در اسلام وارد شد و جزء لاینشک مابعد-الطبیعه صوفیه گردید.

خدا به وجود محض تعبیر می شود و وجود به حقیقت زیبایی و خیر. شر به هر شکلی که باشد عدم یا فقدان خیر است.

(۱) درباره شرح احوال و عقاید ابن العربی رجوع شود به مقدمه نیکلسون بر ترجمان الاشواق و یادداشت های وی در باره فصوص الحکم در کتاب تحقیق

در عرفان اسلامی *Studies in Islamic Mysticism*



بسا به شما چنین بگوید. <sup>۱</sup> هنگامی که صوفی قصد می کند تا خود را از فردانیت محدود خود برهاند و به گونه ای درآید که خدا در او بزیسد، نوعی دوگانگی هنوز بر جای می ماند، هرچند که ماهیت آن نامفهوم و ناگفتنی است. صوفی با فنای خود در خدا بقا می یابد؛ فقط خدایی که به خود زندگی کند نیست. زبان صوفی آنگاه که خود را هیچ هیچ می شمارد یا هنگامی که فنای ساده را کافی نمی بیند و فقدان فردانیت خود را فناء الفناء می خواند نباید مارا فریب دهد. چون بقا همواره به دنبال این فنا می آید. پس باید تکرار کنیم که این «پانتئیسیم» Pantheism (همه خدایی) نیست بلکه «پاننتئیسیم» Panentheism (همه در خدایی) است. اگرما عقیده بقای بلا تشخص را که یکی از اصیلترین دستاوردهای تصوف است بررسی کنیم این مطلب روشنتر خواهد شد.

نباید فراموش کرد که شعور عرفانی دارای جنبه دینی شدید است و اساساً محصول منطق نیست. برخی از صوفیان فقط کوشش کردند که

(۱) شعر عرفانی ایرانی آکنده از چنین عبارات ابهام آمیز است، عارف بررغم تمام ظواهر که حاکی از رابطه شخصی او با خداست اصرار می ورزد که این خداست که سخن می گوید و نه او، ابیات زیر از اوحادی کرمانی نمونه بارز این فکر است:

وان نکته که این چنین نکو گفت      چون من نبدم بدان که او گفت

خود گفت حقیقتی و خود نیز شنید      وان روی که خود نمود آن هم خود دید

پس باش یقین که نیست واللہ      موجود حقیقی سوی اللہ



احساس اتحاد خود را با وجود الهی به زبان منطق بیان کنند که در نتیجه به این زبان صورت پانتئیستی داد. وقتی مشخصات اصلی مشرب تصوف را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که تا چه حد با تمام اشکال آیین يك بُنی عقلانی یا کیهانی تفاوت‌های بنیانی دارد. برای مثال افلاطون که همه او را پدر عرفان می‌دانند، از عرفان روحانی که در شرق و غرب پرورش یافته است فرسنگها دور است. زیرا عرفان روحانی هر چند در این معنی که جهان محسوس و همی و متجاز است با افلاطون توافق دارد، از این جهت با او فرق دارد که عقل را واقعیت نهایی نمی‌داند. افلاطون هم معتقد به واقعیت یگانه است اما این واقعیت واحد را عقل می‌داند، بنا بر این می‌توانیم بگوییم که آیین يك بُنی یا پانتئیسم افلاطون چیزی جز مذهب اصالت معقول (پان‌لوژیسم) نیست. یعنی آیین يك بُنی او تعقلی است نه دینی. اینهمانی خدا و ماده را شاید بتوان بحق پانتئیسم خواند، اما مطلقاً هیچ ارتباطی با پانتئیسم عرفانی ندارد. اینهمانی خدا و ماده مفهومی است که با آن فلسفه دریونان آغاز شد و میان رواقیون اولیه از نو جا باز کرد، فلسفه‌ای که جهان‌خدایش نیرو و ماده یا آتش و بخار بود و چیزی در جهان یافت نمی‌شد که اصلش یا این و یا آن نباشد. حتی شور و شوق زندگی عالم و عشق آتشین طبیعت زنده در فلسفه جردانو برونو<sup>۱</sup> را می‌توان پانتئیستی خواند، اما این جمله با هدف و مقصود عارفان وجه مشترك ناچیزی دارد. در چنین مفهومی، در روح کل عالم، هیچ اهمیت خاص به روح انسان داده نمی‌شود. اسپینوزا،

---

1) Giordano Bruno



بزرگترین فیلسوف يك بُنی غرب هم عموماً پانتئیست خوانده می‌شود و از سخن وی بوی عشق عارفان شنیده می‌شود. اما وقتی می‌بینیم که خدای او استخوان‌بندی ریاضی عالم است و آنچه او بدان عشق می‌ورزد، کلیت، همسانی، و تغییرناپذیری مبانی منطق ریاضی است به شکافی پی می‌بریم که نظر او را دربارهٔ واقعیت از نظر مایستر اکهارت<sup>۱</sup> یا نظر مولوی جدا می‌کند.

هنگامی که صوفی می‌گوید واقعیت نهائی نه تنها ورای حس بلکه ورای عقل است، و به این قول که خدا همه چیز است اضافه می‌کند که خدا هیچ است و هیچ هیچ است، همه جا هست و هیچ جا نیست، معقول است اما ورای عقل قرار دارد، همهٔ صور ازوست اما خود بی‌صورت است، نزدیکترین به ماست با این همه چنان‌که دور است که يك عمر طلب و ایثار برای نزدیک شدن به او لازم است، هیچ واقعیت عینی نمی‌تواند او را فراگیرد، و تنها در جوهر روح انسان آشیان دارد، و حقایق یگانه عبارتند از روح الهی و انسانی و عالم که اینهمه‌مانیش با خدا منجر به پانتئیسم می‌گردد - آری صوفی با چنین اوصافی در هیچی غرقه می‌شود. بدین سان می‌بینیم که فقط از طریق خلط معانی می‌توان اشکال عقلانی و کیهانی پانتئیسم را با صورت عرفانی آن یکسان شمرد.

---

1) Meister Eckhart



## ماخذ کتاب

### الف- ماخذ فارسی و عربی مؤلف

- ۱- عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، کلکتہ، ۱۸۴۵.
- ۲- ابن العربی، ترجمان الاشواق، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ۱۹۴۱.
- ۳- فریدالدین عطار، منطق الطیر، چاپ ناوالکیشور، لکنہو، ۱۹۲۵.
- ۴- فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ۱۹۵۷، لوزاک و شرکا، ۲ جلد.
- ۵- دیوان شمس تبریزی، تصحیح ر. ا. نیکلسون، کمبریج، ۱۸۹۸.
- ۶- دیوان شمس تبریزی، تہران، ۱۲۷۴ ہجری.
- ۷- غزالی، المنقذ من الضلال، چاپ قاہرہ، ۱۳۰۳ ہجری.
- ۸- غزالی، مشکوٰۃ الانوار، مطبعۃ الصدیق بوال، مصر.
- ۹- غزالی، تمہافت الفلاسفہ، بمبئی، ۱۹۰۴.
- ۱۰- جامی، لوايح، چاپ لاہور.
- ۱۱- جامی، نفحات الانس، چاپ لاہور.
- ۱۲- ابوطالب مکی، قوت القلوب، قاہرہ، ۱۳۱۵ ہجری.
- ۱۳- مثنوی جلال الدین رومی، چاپ ناوالکیشور، لکنہو.



- ۱۴- مثنوی جلال الدین رومی، تصحیح نیکلسون.
- ۱۵- ابوالقاسم القشیری، الرسالة فی التصوف، چاپ بولاق.
- ۱۶- سنائی، حدیقه، کلکتہ، ۱۹۱۰.



## ب۔ مآخذ مؤلف به زبانهای آلمانی و انگلیسی

- Abdurrazzāq, *A Dictionary of the Technical Terms of the Sufis*: (اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی) Edited by Sprenger, Calcutta: 1845.
- Andrae, Tor, *Die person Muhammeds*, Stockholm: 1917.
- Ibn al-‘Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq* (ترجمان الاشواق، ابن العربی), edited by R. A. Nicholson, London: 1941.
- Attār, Farīd al-Dīn, *Manṭaq at-Tayr* (منطق الطیر، عطار), Lucknow: 1920 Nawalkishore Press.
- Attār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirat al-Awliyā* (تذکرة الاولیاء، عطار), edited by R. A. Nicholson, London: 1907, Luzac & Co., 2 vols.
- Boer, T. de, *Geschichte der Philosophie in Islam*.
- Dietrich, *Der Darwinismus im 10. and 19. Jahrhundert*.
- Dīwān Shams Tabrīz* (دیوان شمس تبریز), edited by R. A. Nicholson, Cambridge: 1898.
- Dīwān Shams Tabrīz* (دیوان شمس تبریز), Teheran: 1274 A. H.
- Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl* (المنقذ من الضلال، غزالی) Cairo: 1303 A. H.
- Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (مشکوة الانوار، غزالی) Maṭba‘aṣ-Ṣidq Bawal, Oaṣr al-Shauq bi al-Jamālīya (Egypt): English translation by W.H.T. Gardner,



- Lahore: 1952, Shaikh Muhammad Ashraf.
- Al-Ghazālī, *Tahāfut al - Falāsifah* (نہافت الفلاسفہ، غزالی),  
Bombay: 1904 A. H. [An English translation  
by Ṣabīh Aḥmad Kamālī has been brought out  
by the Pakistan Philosophical Congress, Lahore;  
1958; available from Muhammad Ashraf Darr,  
8 McLeod Road, Lahore.]
- Goldziher, I., "Die islamische und die judische Phi-  
losophie," *Kultur der Gegenwart*, 1909.
- Goldziher, I., "Materialien zur Entwicklungsges-  
chichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift zur Kunde  
des Morgenländer*, XIII, p. 35.
- Goldziher, I., "Neoplatonische and gnostische Elemen-  
te in Hadis," *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p.  
317.
- Goldziher, I., *Richtungen der Korān auslegung*, Leiden:  
1920.
- Hallaj, *Kitab al - Tawāsin* (کتاب الطواسین، حلاج), edited by  
L. Massignon, Paris: 1913.
- Horten, Max, *Die Philosophie des Islam*, München: 1924.
- Hujwīrī, 'Alī, *Kashf al-Mahjub* (کشف المحجوب، ہجویری),  
Translated into English by R. A. Nicholson,  
London: 1911.
- Iqbal, Dr. Sir Muhammad, *Development of Metaphysics  
in Persia*, London: 1908, Luzac & Co.; Lahore,  
Bazm-i-Iqbal.



- Jāmī, 'Abdur Raḥmān, *Lawā'ih Jāmī* (لوائح، جامی),  
Islamia Steam Press, Lahore.
- Jāmī, 'Abdur Raḥmān, *Nafahāt al-uns*. (نفحات الانس، جامی),  
also edited by Nassan Lees.
- Makkī, Abū Ṭālib, *Qūt al-Qulub* (قوت القلوب، ابوطالب مکی),  
Maṭba, al-Yanūniya, Cairo, 1310 A.H.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique  
de la mystique musulmane*, Paris: 1922, Paul Geuth-  
ner.
- Mathnawī Jalāluddīn Rūmī* (مثنوی، جلال الدین رومی), Nawalki-  
shore Press, Lucknow.
- Mehren, N.A.F., (ed.), *Avicenna's Fragment on "Love,"*  
Leiden: 1894.
- Merx, Adelbert, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen  
Geschichte der Mystik* Heidelberg: 1893.
- Mez, Adam, Von, *Renaissance des Islam* (Chap. on  
Religion dealing with Sūfism), Heidelberg: 1922.
- Muhammedanische Studien* (Chap. on Saint Worship),  
Halle: 1889, p. 90.
- Nicholson, R.A., *Idea of Personality in Sufism*, Cambridge  
University Press.
- Nicholson, R.A., *Mathnawī Jalāl-ud-Dīn Rūmī* (مثنوی،  
جلال الدین رومی), 8 vols.
- Nicholson, R.A., *Mystics of Islam*. London: 1914.
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge  
University Press: 1921.



- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim, *ar-Risālah fī al-Taṣāwūf* (الرساله فی التصوف، قشیری), with commentary of Shaykh al-Islam Zākariyya al Ansārī, Bulaq. Redhouse, F.W., *The Mathnawī*, London: 1881.
- Religious Systems of the World*, Prof. Brown's article on Sufism, Swan, Sonnenschein & Co., 1892.
- Rosen, George, *Mathnawī*, München: 1913.
- Rukert, Fr., *Few Odes of Rumi* (Translated).
- Sanā'ī *Hadīqa* (حقیقه سنائی). First book edited and translated by Major V. Stephenson. Calcutta: 1910, Baptist Mission Press.
- Shiblī Nu'mānī, *Al-Ghazālī*, Delhi: 1919 (review on the life and writings of al-Ghazālī).
- Shiblī Nu'mānī, *‘Ilm al-Kalām*, Lucknow.
- Shiblī Nu'mānī, *Shi'r al-‘Ajam*, Azamgarh : 1339 A. H., Darul Muṣannafīn. 5 vols,
- Webb. C.C.J., *God & Personality*. London : 1918, 1919 (Gifford Lectures).
- Whinfield, E.H., *Translation of Some Selected Pieces of the Mathnawī*, London: 1881, Trubner Oriental Series.
- Wilson, C.E. *Translation of Vol. II of the Masnawī*, London: 1910, Probstein & Co.



### ج- مآخذ مترجمان

- ۱- افنان، سهیل: واژه‌نامه فلسفی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۷.
- ۲- سعدی، مصلح‌الدین: بوستان، تصحیح رستم علی‌یف، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۷.
- ۳- صفا، ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۳ ج.
- ۴- عطار نیشابوری، فریدالدین: اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۳۸.
- ۵- عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶.
- ۶- غزالی، امام محمد: احیاء علوم الدین، قاهره، مؤسسة الحلبي، ۱۳۸۷.
- ۷- غزالی، امام محمد: احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- ۸- غزالی، امام محمد: کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۳۳.
- ۹- فروزانفر، بدیع‌الزمان: احادیث مثنوی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- ۱۰- قرآن کریم، با ترجمه نوبت اول از «کشف‌الاسرار میبدی»، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۵۱.
- ۱۱- گریمال، پی‌یر: فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش،



تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

۱۲- لاهیجی، محمد: شرح گلشن اذ. محمودی، ۱۳۳۷.

۱۳- مولوی، جلال الدین محمد: دیوان غزلیات شمس تبریزی، به کوشش منصور مشفق، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۳۵.

۱۴- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، علمی.

۱۵- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی؛ تصحیح محمد رمضانی، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۵-۱۳۱۹.

۱۶- نعمانی، شبلی: شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۷، ج ۵.

۱۷- هجویری، علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.



## فهرست نام کسان

### آ

آدم : ۱۸ ، ۳۰ ، ۳۵ ، ۶۳ ، ۶۴ ،  
۶۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۹۹ ، ۱۲۵  
آگاتن (Agaton) : ۵۰  
آوگوستینوس : ۱۷۶

### الف

ابراهیم (ع) : ۲  
ابن العربی، محی الدین : ۱ ، ۲ ، ۶ ،  
۱۳ ، ۱۷۷  
ابن الفارض : ۶ ، ۹ ، ۱۰  
ابن رشد : ۱ ، ۱۵ ، ۱۹  
ابن سینا : ۲ ، ۴۶ ، ۴۹ ، ۵۰  
ابن مسکویه : ۳۹ ، ۷۴  
ابوحیان، اثیرالدین : ۱۴۴

ابوسعید ابی الخیر : ۶ ، ۶۲

ابوقراء : ۷۰

ابوهاشم سوری : ۱

ابوهریره : ۳۱

ابویزید بسطامی — بایزید بسطامی

احمد بن حنبل : ۱۴۸

اخوان الصفا : ۳۲ ، ۳۸

ارسطو : ۱۲ ، ۱۹ ، ۳۶ ، ۱۴۲ ،

۱۷۵

اسپینسر، هربرت : ۳۸ ، ۱۴۲ ، ۱۴۹

اسپینوزا : ۵۳ ، ۱۶۱ ، ۱۷۹

استعلامی، دکتر محمد : ۹۴ ، ۱۲۲

استفنسن (سرگرد) : ۱۰۰

اشعری، ابوالحسن : ۷۶ ، ۱۵۰



بکر (Becker): ۶۹، ۷۰

بویر (Boer): ۶۹

بہمنش، دکتراحمد: ۴۹

بیدل، میرزا عبدالقادر: ۱۷۰

## پ

پرگشتال (Purgstall): ۸۳

پولوس قدیس: ۱۳۳

## ت

ترمذی: ۹۰

تنیسن (Tennyson): ۸۹، ۱۵۶

۱۷۲

## ج

جالینوس: ۱۲

جامی، عبدالرحمان: ۱، ۱۶۰

۱۶۷، ۱۷۶

جبائی، ابوعلی: ۱۵۰

جلال الدین محمد مولوی ←

مولوی

جنید بغدادی: ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲

جبلی، عبدالکریم: ۱۰۸، ۱۰۹

جیمز، ویلیام: ۱۷۶

افلاطون: ۱۲، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰

۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۱۴۲

۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۹

اقبال لاهوری، شیخ محمد: ۸، ۴۶

۱۰۹

افلوطین: ۲، ۱۰، ۱۷، ۲۳، ۲۷

۳۷، ۳۸، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۱

۱۷۶

اکھارت، مایستر (Meister Eck-)

(hart): ۱۸۰

اکھارت، یوہان (Johann Eck-)

(hart): ۱۱۰

ام الخیر ← رابعۃ عدویہ

امرسون (Emerson): ۲۸

اوحدی کرمانی، ابو حامد: ۱۷۸

اورنگ زیب: ۱۳۷

اویس قرنی: ۵

## ب

بایزید بسطامی: ۴، ۱۰۵، ۱۱۰

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۶۶، ۱۶۷

بحر العلوم، مولانا عبدالعلی: ۱۲۰

۱۲۶

برگسون، ہانری: ۴۲، ۵۷

برونو، جردانا (Giordana)

(Bruno): ۱۷۹



ح

حافظ: ۵

حسن بصری، ابوسعید: ۱۶۵

حلاج، حسین بن منصور: ۵، ۱۰،

۱۳، ۱۷، ۳۱، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۰،

۱۲۱، ۱۳۲، ۱۶۶، ۱۷۳-۱۷۴

خ

خیام، عمر: ۵، ۶۲

د

داروین: ۳۸، ۴۲، ۴۳

دانت: ۱۷

دویسن (Deussen): ۲۵

دیتریچی (Dietrichi): ۳۸

دیوتیم (Diotime): ۴۹

ذ

ذیمقراطیس: ۴۳

ر

رابعه عدویه: ۱۶۵، ۱۶۶

ژ

ژوکوفسکی: ۵

س

سحابی: ۱۷۲

سرمه (عارف): ۱۳۷

سری سقطی: ۹۴

سفیان سوری: ۱

سقراط: ۵۰، ۵۲

سلیمان سنجری: ۹۸

سنائی: ۱۷۲

سهروردی: ۹۳

سهل تستری: ۹۳، ۱۳۲

ش

شافعی، امام: ۵

شانکاراچاریا (Shankarachar-)

(ya): ۲۳، ۲۴

شبستری، شیخ محمود: ۷۴، ۸۳

شبللی نعمانی: ۷، ۳۹، ۱۰۵، ۱۶۸،

۱۷۱، ۱۷۴

شلایرماخر (Schleiermaher):

۵۹

شلینگ (Schelling): ۵۷، ۱۶۳



شوپنہاور (Schopenhauer):

۱۶۱، ۱۴۲، ۵۷

شہرستانی، عبدالکریم: ۳۸-۳۹

## ف

فارابی: ۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹

فخر داعی گیلانی: ۱۰۵، ۱۶۸

۱۷۴، ۱۷۱

فرعون: ۱۲۳

فروزانفر، بدیع الزمان: ۲۹

فروغی، محمد علی: ۴۲

فرید الدین عطار نیشابوری ← عطار،

شیخ فرید الدین

فضیل عیاض (شیخ الحرم): ۱۶۵

فیختہ (Fichte): ۵۷، ۸۷، ۱۶۱

## ک

کاشانی، عبدالرزاق: ۱۳

کانت: ۲۲، ۲۵، ۵۷

کراوس (Krause): ۱۶۳

کلاد (Clodd): ۴۳

کندی: ۱۹

## گ

گریمال، پیر: ۴۹

گلدتسیھر: ۳۲، ۶۹، ۷۴، ۸۹

۹۸

گوته: ۸

گوهرین، دکتر صادق: ۳۳، ۱۶۸

## ص

صفا، دکتر ذبیح اللہ: ۱۵۰

## ع

عبدالرحمان جامی ← جامی

عبدالرزاق اصفہانی، جمال الدین

محمد: ۱۷۲

عبدالقادر جیلی (گیلی)، شیخ محی-

الدین: ۶

عطار، شیخ فرید الدین: ۱، ۵، ۳۳

۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳

عمر (خلیفہ): ۷۴، ۹۰

عمران بن حصین: ۷۳

عمر فاروق ← عمر (خلیفہ)

علی (ع): ۷۳، ۷۵

عیسی (ع): ۲، ۲۹، ۶۹، ۹۷

۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۳

## غ

غالب: ۱۶۹

غزالی، امام محمد: بسیاری جاها



ل

لایب نیتس: ۴۳

م

ماسینیون: ۳۱، ۱۷، ۱۳

مالبرانیش: ۳۱

مالك دينار، ابویحیی: ۱۶۵

مأمون (خلیفه عباسی): ۳۸

محاسبی، ابو عبدالله حارث بن اسد: ۵

محمد (ص): بسیاری جاها

محي الدين ابن العربي ← ابن العربي،

محي الدين

مرکس، آدلبرت (Adelbert)

Merx): ۶

مسیح ← عیسی

مغربی: ۱۷۲

مغیستوفلس: ۴۷

مكدونالد: ۶۹

موسی (ع): ۱۲۳-۱۲۲، ۹۹، ۲

مولوی: بسیاری جاها

میرزا محمود کتابفروش: ۹۳

میترا: ۶۲

ن

نظام (معلم مأمون): ۳۸

نیکلسون، رینولد: بسیاری جاها

و

وینفیلد (Whinfield): ۸۳

ه

هجویری: ۴، ۵، ۵۹، ۱۳۱-۱۳۲،

۱۴۸، ۱۳۳

هسیودوس (Hesiod): ۵۲

ی

یوحناي دمشقی: ۷۰



## فهرست کتابها و رساله‌ها

- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| تاریخ مذاهب، مجله: ۹۸                  | احادیث مثنوی: ۲۹               |
| تذکرة الاولیاء (تصحیح نیکلسون):        | احیاء علوم الدین: ۸، ۱۹، ۳۱،   |
| ۵، ۱۲۲، ۱۲۹                            | ۷۳، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۹۱، ۹۲         |
| ترجمان الاشواق: ۶، ۱۷۷                 | ۹۸، ۱۱۵، ۱۱۶                   |
| تفسیر قرآن (ابو حیان امام اثیر الدین): | اخوان الصفا، رسائل: ۳۸         |
| ۱۴۴                                    | اسرار نامه: ۳۳، ۱۶۸            |
| تفسیر کبیر (امام فخر رازی): ۱۴۴        | اصطلاحات الصوفیه: ۱۳           |
| تورات: ۲۸، ۶۵                          | الانسان کامل فی معرفة الاواخر- |
|  | الاولی: ۱۰۹                    |
| جام جم: ۱۷۲                            | انجیل: ۹۷                      |
| الجبر و الاختیار، رساله: ۷۰            |                                |
| حديقة سنائی: ۱۰۰، ۱۷۲                  | برگزیده غزلهای شمس: ۲۹         |
| دیوان بیدل: ۱۷۰                        | پد نامه: ۱۷۳                   |
| دیوان شمس: ۷، ۹، ۲۸، ۱۲۳،              | پیام مشرق: ۸                   |
| ۱۵۹                                    | تاریخ ادبیات در ایران: ۱۵۰     |



رساله فی‌العشق (ابن سینا): ۴۶،

۴۹

رساله ضیافت (سومپوسیون): ۴۹

سیر فلسفه در ایران: ۴۶

شرح مثنوی (عبد‌العلی بحر العلوم):

۱۲۰، ۱۲۶

شعر العجم: ۱۰۵، ۱۶۸، ۱۶۹،

۱۷۱، ۱۷۴

صحیح بخاری: ۳۱، ۹۰

صحیح مسلم: ۹۰

علم الکلام (شبلی): ۳۹

فاوست: ۸

فصوص الحکم: ۶، ۱۷۷

قرآن: بسیاری جاها

قرآن (ترجمه انگلیسی): ۱۴۴

قوت القلوب: ۹۸

کتاب الطواصین: ۱۷، ۳۱، ۱۷۴

کشف المحجوب (تصحیح ژوکو-)

فسکی): ۵، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴

۱۴۹

کشف المحجوب (نیکلسون): ۵۹

۵۹

کمدی الهی: ۱۷

کیمیای سعادت، ۹۲، ۹۳

گلشن راز: ۷۴، ۸۳، ۱۷۴

لوايح (جامی): ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۷۶

مثنوی مولوی: بسیاری جاها

مشکوٰۃ الانوار: ۱۳، ۱۴۶، ۱۴۹

الملل والنحل: ۳۹

منطق الطیر: ۱۷۳

المنقذ من الضلال: ۱۱۴

نفحات الانس: ۱

یوسف وزلیخا، منظومه: ۲۸



**Title**

**Author**

**Accession No.**

**Call No.**

**Borrower's  
No.**

**Issue  
Date**

**Borrower's  
No.**

**Issue  
Date**



**JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY**  
**LIBRARY**  
**Kashmir Division - Srinagar**



**JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY**  
**LIBRARY**  
Kashmir Division - Srinagar



**Title**

**Author**

**Accession No.**

**Call No.**

**Borrower's  
No.**

**Issue  
Date**

**Borrower's  
No.**

**Issue  
Date**





## شرکت سهامی کتابهای جیبی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.

ضمن بحث از گوهر جان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده بر قرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به جان پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسأله خلقت سخن می‌رود و عقاید سه‌گانه خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیده مولوی درباره خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطه نزدیکی دیده می‌شود.

نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث درباره تکامل به عشق—آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والایتر—کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فنا و بقا گفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی درباره خدا می‌آید. واپسین گفتار کتاب در باب وحدت وجود صوفی است.